

李珥의 人性論 : 『中庸』에 입각한 『孟子』의 재정립

유 연 석

- | | |
|---------------------------|-------------------------------|
| 1. 서 론 | 3) 理氣之妙의 人性이해 |
| 2. 儒家 性善說의 두 가지 유형 | 4. 李珥 人性論의 함의: 『孟子』의 人性論의 재정립 |
| 1) 『孟子』의 二元的 人性論 | 1) 『孟子』의 仁義禮智: 天命之性 |
| 2) 『中庸』의 一元的 人性論 | 2) 『孟子』의 四端 喜怒哀樂(七情)의 中節 |
| 3. 『中庸』에 입각한 李珥 人性論의 一元構造 | 3) 『孟子』의 性善說의 변형 |
| 1) 性發爲情의 體用構造 | 5. 결 론 |
| 2) 氣發理乘의 단일경로 | |

1. 서 론

본 연구의 목적은 栗谷 李珥의 人性論이 『中庸』의 中和論의 一元的 人性論에 기반하여 『孟子』의 性善說의 二元的 人性論을 一元論으로 재정립한 이론임을 논증하고, 이를 통하여 性善의 의미가 재규정되었음을 해명하는데 있다.

宋代에 성립된 新儒學은 전통적으로 善惡의 문제와 연관된 人性論에서 ‘理’의 개념을 도입하여 性卽理說을 확립하였다. 이는 모든 事物들이 궁극적으로 理와 氣 두 범주로서 설명된다는 전제 하에 인간의 본성을 理로 규정함으로써 性善說을 존재론적 지평에서 이론화한 것이다. 따라서 인간의 본성이 절대적 善을 존재론적으로 담보해주는 理에 의하여 규정된다고 할 때, 惡의 발생 원인은 자연히 氣의 측면과 관련된다.

그런데 이와 같이 理氣論의 世界觀에 기반하여 정립된 性卽理說의 구체적인 내용은 『孟子』와 『中庸』에 대한 재해석을 통하여 해명된다. 즉 순수하게

善한 人性은 내용적으로 『孟子』의 仁義禮智와 『中庸』의 天命之性を 의미하는데, 이는 전적으로 理에 한정된 것으로 氣의 영향력이 배제된다는 점에서 本然之性으로 지칭된다. 따라서 ‘性卽理’의 대전제 하에 仁義禮智와 天命之性이 동격화된다.

그러나 『孟子』와 『中庸』의 人性論이 동일하게 性善의 입장을 취하고 있음에도 불구하고 仁義禮智와 天命之性이 함축하는 범위가 일치하는 것은 아니다.¹⁾ 『孟子』에서 仁義禮智는 耳目口鼻·四肢의 욕망과 대립적인 관계로 설정되어 있다. 즉 仁義禮智는 인간의 고유한 본성으로서 순수한 善인 반면 耳目口鼻·四肢의 욕망은 동물 일반이 공유하는 성질로서 그 자체로 惡은 아니지만 惡으로 유도될 위험성을 지닌 것으로 간주된다. 따라서 善은 개체의 생존욕구를 초월한 이타성을 의미하고 惡은 육체성의 제약으로부터 파생된다는 점에서 善과 惡의 관계는 대립적으로 설정되었다고 할 수 있다.

반면 『中庸』에는 『孟子』와 같은 人性의 대립구도가 발견되지 않는다. 天命之性은 단일하고 전체적인 형태로 인간에게 내재해 있으므로 인간의 모든 활동은 원론적으로 긍정된다. 따라서 仁義禮智의 도덕성과 食色으로 대표되는 개체의 생존욕구는 天命之性の 이름 하에 동일한 차원으로 통합된다. 이는 사실상 육체성으로부터 파생되는 개체의 생존욕구를 도덕성의 영역으로 편입시켰음을 의미한다.

그리고 이와 같은 天命之性の 총체성은 『中庸』에서 ‘喜怒哀樂’으로 표현된다. 즉 喜怒哀樂의 未發인 中은 天命之性を 의미하고, 喜怒哀樂이 發하여 節度에 적중한 和는 天命之性の 실현으로서 率性之道를 의미한다. 따라서 인간의

1) 윤천근은 『中庸』과 『孟子』가 공통적으로 性を 天에 근거를 둔 도덕적 주체로 파악한다는 점에서 원시유학의 人性論 가운데 가장 유사한 형식을 갖추고 있다고 평가하고 있다. 그러나 『中庸』의 性과 『孟子』의 性은 각각 함축하는 범위가 상이하다는 점을 언급하고 있다. 즉 “『中庸』의 性은 총체로서의 마음이며, 性 외에 또 다른 마음은 없다”고 하여 性の 단일성과 전체성을 지적한 반면, “『孟子』에 있어서는 性은 총체로서의 心이 아니라 심성의 한 부분이다.……孟子에 이르러 心은 긍정적인 부분과 부정적인 부분으로 나뉘어지게 된다”고 하여 孟子가 현실에 존재하는 부도덕의 문제를 心性의 영역으로 끌어들이어 설명하고 있다고 언급하고 있다. 그리고 이러한 心性의 이원성 문제가 宋明理學에 이르러 本然之性과 氣質之性の 논의로 전개되었다는 견해를 밝히고 있다. 윤천근, 1987 『中庸研究: 中庸의 率性修道論』, 고려대 박사학위논문, 130-134면.

내면에 구비되어 있는 天命之性은 외부 事物에 대한 인간의 총체적 반응인 喜怒哀樂의 형식을 통하여 외면으로 표출된다.

그러나 喜怒哀樂이 天命之性の 외적 표현이라 하더라도 외부 事物에 대한 인간의 모든 반응이 도덕적 善으로서 긍정되는 것은 아니다. 여기서 관건이 되는 것은 반응의 양상에 있다. 즉 喜怒哀樂이 發하여 節度에 적중한 반응의 양상은 “天地가 자리잡고 萬物이 육성되는”²⁾ 생명공동체의 변영이라는 목표 실현에 기여하는 원인을 제공한다는 점에서 天命之性の 자기실현으로서 도덕적 善으로 인정된다. 반면에 喜怒哀樂이 發하여 節度에 적중하지 못한 반응의 양상은 이러한 목표 실현을 저해하는 원인을 제공한다는 점에서 天命之性の 왜곡현상으로서 도덕적 惡으로 간주된다.

따라서 善과 惡의 의미는 일상적 차원에서 喜怒哀樂의 中節과 不中節로 환원된다. 이는 도덕적 惡이 그 자체의 고유한 근거를 상실한 채 단순히 天命之性の 실현과정에서 발생하는 오류현상으로 처리된다는 것을 의미한다. 즉 中節은 독자적인 존립 근거를 지니는 반면 不中節은 필연적으로 中節을 전제한다는 점에서 中節에 대하여 종속적인 위치로 전략하게 된다는 것이다. 여기서 善과 惡이 주종적 관계로 설정되었음을 확인할 수 있다.

이와 같이 『孟子』와 『中庸』의 人性論은 인간의 내면에 天에 근거를 둔 도덕적 善의 정초라는 공통분모에도 불구하고 性개념이 함축하는 범위의 상이성으로 인하여 善과 惡의 개념정의와 관계설정에서 차별화되는데, 이는 宋代에 확립된 性卽理說에 의하여 仁義禮智와 天命之性이 통합됨으로써 新儒學 내부에서 人性의 一元性和 二元性的 문제로 전개된다.

性卽理說을 『孟子』의 人性論에 대입할 경우, 仁義禮智가 理로 지목된다. 그런데 仁義禮智의 도덕적 善은 耳目口鼻·四肢의 욕망과 같은 개체의 생존욕구와 대비됨으로써 의미를 지니게 되는 것이었다. 여기서 仁義禮智는 理로 규정되고 육체적 욕망은 氣의 영역에 소속되는 二元的 人性論이 성립된다. 즉 仁義禮智의 도덕성을 대표하는 理와 육체성에서 파생되는 개체의 생존욕구를 대표하는 氣는 인간 내면에 대립적인 관계로 정초된다. 따라서 理에 부여된 善의 순수성은 氣라는 비천한 요소를 소외시킴으로서 확보된다. 이점에서 善

2) 『中庸章句』, 1章, 18면, (『四書章句集注』, 中華書局). “致中和, 天地位, 萬物育.”

惡은 理와 氣라는 상이한 근원으로 귀속됨으로써 대립적 관계로 설정된다.

반면에 性即理說을 『中庸』의 人性論에 대입할 경우, 天命之性이 理로 지목된다. 그런데 天命之性은 단일하고 전체적인 형태로 인간에게 내재해 있으므로 이타적 감정과 개체의 생존욕구를 포함하는 인간 삶의 전 부문이 도덕성의 영역으로 흡수된다. 다만 天命之性이 喜怒哀樂의 형식을 통하여 외면으로 표출되는 과정에서 발생하는 中節과 不中節의 현상이 善과 惡을 판정하는 유일한 기준이 된다. 따라서 天命之性을 理로 규정할 때 氣는 天命之性을 실현시키는 도구적 기능을 수행한다는 점에서 理에 부여된 善의 순수성은 氣라는 가치중립적 요소의 적극적인 참여에 의해서 현실화된다. 다만 氣의 역할행동이 충실하게 수행되지 못함으로써 理의 善함이 엄폐되어 不中節의 오차현상이 발생하는 것이다. 여기서 善惡이 모두 理라는 단일한 근원으로부터 유발된다는 一元的 人性論이 성립되며, 惡은 다만 善의 오류현상으로 처리되므로 善과 惡은 주종적 관계로 설정된다.

이와 같이 新儒學의 性即理說에 내재해 있는 『孟子』의 仁義禮智와 『中庸』의 天命之性的 긴장관계는 조선유학에서 四端七情論이라는 형태로 전면에 부각됨으로써 양대 학파의 분기를 초래한다.³⁾ 즉 性 개념을 『孟子』의 仁義禮智의 의미

- 3) 조선유학의 四端七情論에서 四端은 『孟子』의 惻隱·羞惡·辭讓·是非를 가리키고, 七情은 『禮記』·『禮運』의 喜怒哀懼愛惡欲과 『中庸』의 喜怒哀樂을 가리킨다. 그런데 『禮記』·『禮運』에 보이는 喜怒哀懼愛惡欲의 ‘七情’은 ‘父慈, 子孝, 兄良, 弟弟, 夫義, 婦聽, 長惠, 幼順, 君仁, 臣忠’의 ‘十義’와 대립적인 관계로 설정되어 있다. 이는 『孟子』에서 감각적 욕망인 耳目口鼻·四肢之欲과 도덕적 감정인 四端이 대립적인 관계로 설정된 것과 동일한 구도이다. 따라서 『禮記』·『禮運』의 喜怒哀懼愛惡欲은 도덕성이 배제된 것으로서 감각적 욕망의 영역에 한정된 부분적인 情이라고 할 수 있다. 반면 『中庸』에 보이는 喜怒哀樂은 天命之性的의 외적 표현으로서 단독으로 사용되었다. 따라서 喜怒哀樂은 감각적 욕망과 도덕적 감정을 포괄하는 총체적인 情을 의미한다. 이와 같이 『禮記』·『禮運』의 喜怒哀懼愛惡欲과 『中庸』의 喜怒哀樂이 지시하는 범위의 상이성은 四端七情論에서 四端과 七情의 관계에 대한 상이한 결론을 함축한다. 즉 七情의 개념을 『禮記』·『禮運』의 문맥에서 사용하는 李滉은 四端과 七情을 대립관계로 파악하는 반면, 七情의 개념을 『中庸』의 문맥에서 사용하는 奇大升과 李珥는 四端과 七情을 포함관계로 파악한다. 그런데 李滉이 四端과 七情을 대립관계로 간주하여 각각의 근원을 理와 氣로 설명하는 것은 그가 仁義禮智와 生之謂性을 각각 도덕적 감정과 감각적 욕망의 상이한 근원으로 설정하는 『孟子』의 二元的 人性論을 계승하고 있기 때문이다. 반면 奇大升과 李珥가 四端과 七情을 포함관계로 간주하여 理에 근원하는 것으로 설명하는 것은

로 사용하는 李滉은 本然之性을 도덕적 감정인 四端의 근원으로 파악하고, 氣質之性을 감각적 욕망인 七情의 근원으로 파악함으로써, 本然之性和 氣質之性의 관계를 대립적으로 설정하고 氣質之性에 대한 本然之性의 우위성을 강조한다. 여기서 四端과 七情의 대립관계는 本然之性和 氣質之性의 대립관계에 기인한다.

이러한 관점에서는 四端과 七情, 그리고 本然之性和 氣質之性을 통합적으로 이해하려는 시도는 다만 天理와 人欲을 혼동한 것으로 간주되므로 『中庸』의 一元的 人性論이 수용되는 것은 불가능하다. 따라서 天命之性은 七情의 근원이라는 『中庸』~본래의 문맥에서 이탈하여 『孟子』의 二元的 구도 속에서 四端의 근원인 仁義禮智의 의미로 변형된다.⁴⁾

반면 性 개념을 『中庸』~天命之性의 의미로 사용하는 奇大升과 李珣는 本然之性을 이타적 감정과 육체적 욕망을 포괄하는 총체적 반응, 즉 喜怒哀樂[七情]의 유일한 근원으로 파악함으로써, 李滉에게 있어서 육체적 욕망의 근원으로 설정되었던 氣質之性의 역할은 本然之性으로 대체된다.⁵⁾ 따라서 本然之性

그가 天命之性을 도덕적 감정과 감각적 욕망을 포괄하는 단일한 근원으로 설정하는 『中庸』의 一元的 人性論을 계승하고 있기 때문이다. 이렇게 볼 때 조선유학에서 四端과 七情에 대한 논쟁은 『禮記』·『禮運』의 喜怒哀懼愛惡欲과 『中庸』의 喜怒哀樂이 지시하는 범위의 상이성이 직접적인 원인이 되지만, 근본적으로 『孟子』의 二元的 人性論과 『中庸』의 一元的 人性論의 상이한 입장에 기인한다고 할 수 있다. 『禮記正義』, 『禮運』, 802면, (『十三經注疏』, 北京大學出版社). “何謂人情? 喜怒哀懼愛惡欲, 七者弗學而能. 何謂人義? 父慈, 子孝, 兄良, 弟弟, 夫義, 婦聽, 長惠, 幼順, 君仁, 臣忠, 十者謂之人義.”

- 4) 李滉은 『孟子』의 仁義禮智와 『中庸』의 天命之性이 지시하는 것은 공통적으로 理에만 있고 氣에 있지 않기 때문에 純善하여 惡이 없다는 점을 지적하고 있다. 즉 天命之性은 本然之性和 氣質之性의 대립관계라는 문맥 속에서 本然之性和 동격화된다. 따라서 天命之性은 육체적 욕망의 근원인 氣質之性和 대립적인 관계로 설정되는데, 이는 天命之性이 『中庸』~본래의 문맥에서 이탈하여 『孟子』의 二元的 人性論의 구도에 편입되어 仁義禮智의 의미로 사용되고 있음을 시사한다. 『退溪全書』 권16, 書, 「答奇明彦-論四端七情第一書(改本)」, 20a, (成均館大學校 大東文化研究院 영인본). “且以性之一字言之, 子思所謂天命之性, 孟子所謂性善之性, 此二性字所指而言者, 何在乎? 將非就理氣賦與之中, 而指此理源頭本然處言之乎? 由其所指者, 在理不在氣, 故可謂之純善無惡耳.”
- 5) 이점에서 李珣가 사용하는 氣質之性의 개념은 다만 ‘本然之性和 氣質의 결합상태’를 의미한다. 여기서 ‘本然之性和 氣質의 결합상태’는 ‘理와 氣의 결합상태’라는 표현으로 대체될 수 있다. 그런데 ‘理와 氣의 결합상태’는 사실상 心の 구조와 차별

이喜怒哀樂의 七情으로 표출될 때 氣質의 영향력에 의해서 中節과 不中節로 구분되며, 이것이 善惡을 판정하는 유일한 척도가 된다. 여기서 四端은 七情의 中節로 의미가 변형된다. 즉 『孟子』에서 육체적 욕망과 대립되는 惻隱·羞惡·辭讓·是非라는 四端의 고유 의미는 상실되고, 『中庸』의 문맥에서 善情 일반을 지칭하는 일반명사로 사용된다.

이러한 관점에서는 四端과 七情, 그리고 本然之性과 氣質之性을 대립적으로 이해하는 시도는 인간의 善한 본성을 협소하게 이해함으로써 도덕성과 육체성을 자의적으로 분열시킨 것으로 간주되기 때문에 『孟子』의 二元的 人性論은 수용될 수 없다. 따라서 仁義禮智는 四端의 근원이라는 『孟子』⁵⁾ 원래의 문맥에서 이탈하여 『中庸』의 一元的 구도 속에서 七情의 근원인 天命之性の 의미로 변형된다.⁶⁾

이렇게 볼 때 李珥의 人性論은 철저하게 『中庸』의 노선을 채택하고 있다고 할 수 있다. 그리고 비록 『孟子』⁷⁾ 人性論을 구성하는 仁義禮智와 四端과 같은

화되지 않는다. 따라서 氣質之性이 本然之性을 포함한다는 명제와 心이 本然之性을 포함한다는 명제의 의미는 뚜렷하게 구분되지 않는다. 또한 氣質之性이 有善惡이라는 것과 心이 有善惡이라는 것의 의미 역시 동일하게 취급될 수 있다. 이렇게 볼 때 李珥의 人性論은 理와 氣의 결합상대인 氣質之性の 구조 가운데 이타적 감정과 육체적 욕망을 포괄하는 七情의 유일한 근원인 本然之性이 내재된 것으로 파악할 수 있다. 그리고 本然之性을 理로 지목한다는 점에서 李珥가 性卽理說에 기반한 性善論이라는 사실을 확인할 수 있다. 따라서 李珥의 氣質之性 개념을 主氣論으로 규정하여 純善한 本然之性이 배제된 것으로 간주할 수 없다. 이러한 李珥 人性論의 특징은 理와 氣의 불가분리적 결합관계 속에서 주체자로서의 理와 담지자로서의 氣를 구분한 理氣之妙의 근본입장을 人性論에 적용한 결과로 평가할 수 있다.

- 6) 李珥는 性情의 내용에 대하여 仁義禮智信(五常)과 喜怒哀懼愛惡欲(七情)만을 인정하고 있다. 여기서 仁義禮智信 이외의 性을 부정하는 것은 『孟子』에서 仁義禮智와 耳目口鼻·四肢의 性이 대립되었던 구도를 해체하고 耳目口鼻·四肢의 性을 仁義禮智 가운데 편입시키고 있음을 시사한다. 따라서 李珥 人性論에서 仁義禮智는 『中庸』⁸⁾ 天命之性の 의미로 변형됨으로써 총체적 情인 七情의 단일한 근원으로 제시되는 것이다. 『栗谷全書』권10, 書二, 「答成浩原」, 6b-7a, (成均館大學校 大東文化研究院 영인본). “夫人之性, 有仁義禮智信五者而已, 五者之外, 無他性. 情有喜怒哀懼愛惡欲七者而已, 七者之外, 無他情.”; 권14, 說, 「人心道心圖說」, 4a. “性之目有五, 曰仁義禮智信, 情之目有七, 曰喜怒哀懼愛惡欲.”; 권14, 雜著一, 「論性性情」, 32b. “蓋性中有仁義禮智信, 情中有喜怒哀懼愛惡欲, 如斯而已. 五常之外, 無他性, 七情之外, 無他情.”

용어를 사용하더라도, 李珥는 그것을 철저하게 『中庸』 中和論의 一元的 人性論의 관점으로 변형시킨다. 따라서 李珥의 人性論은 『中庸』 中和論에 기반하여 『孟子』의 性善說을 재정립한 것으로 평가될 수 있다.

본 연구는 이러한 주제 설정 하에 본론의 내용을 다음과 같이 구성하고자 한다. 먼저 2장에서 李珥 人性論의 사상적 배경이 되는 『孟子』의 二元的 人性論과 『中庸』 中和論의 一元的 人性論의 특징을 서술한다. 즉 『孟子』의 人性論이 이타적 성질인 仁義禮智와 개체의 생존욕구인 ‘生之謂性’을 인간 내면의 대립적인 성질로 설정하고 전자에 대하여 가치론적 우월성을 부여함으로써 性善을 주장한데 반하여, 『中庸』 中和論의 人性論은 이타적 감정과 육체적 욕망을 포괄하는 단일한 근원인 天命之性을 인간의 옳한 본성으로 설정하고, 惡의 문제를 天命之性이 喜怒哀樂의 형식을 통하여 외면으로 표출되는 과정에서 발생하는 不中節의 오류현상으로 간주함으로써 性善을 주장한다는 점을 고찰한다.

3장에서는 李珥의 人性論이 『中庸』의 中和論에 기반하여 성립되었음을 서술한다. 즉 李珥는 喜怒哀樂의 未發과 已發이라는 一元的 관점에 입각하여 ‘性發爲情’의 體用構造를 확립하고, 이를 氣發理乘의 단일경로에 의해서 존재론적으로 정당화했음을 규명한다. 그리고 이러한 입장이 궁극적으로 理와 氣의 불가분리적 결합관계 속에서 주재자로서의 理와 담지자로서의 氣를 구분하는 理氣之妙의 근본전제가 人性論에 적용된 결과임을 지적하고자 한다.

4장에서는 李珥 人性論의 一元的 구도에 입각하여 『孟子』의 二元的 人性論이 재정립되었음을 규명한다. 즉 『孟子』에서 육체성으로부터 파생되는 개체의 생존욕구와 대비됨으로써 의미가 확보되었던 仁義禮智와 四端의 개념이 李珥 人性論의 一元的 구도 하에서 어떻게 의미변형이 이루어지는가를 善惡의 개념과 관련하여 고찰하고, 이를 통하여 『孟子』 性善說의 의미가 재규정되었음을 검토하고자 한다.

2. 儒家 性善說의 두 가지 유형

1) 『孟子』의 二元的 人性論

孟子는 儒學의 역사상 최초로 체계적인 人性論을 확립한 인물이다. 孔子가 儒家의 이상적 인간형을 설정하고 이것의 실천적 내면화를 통하여 정치주체의 자기혁신을 요구하였다고 할 때, 孟子的 공헌은 이러한 이상적 인격 구현의 가능근거를 性善으로 규정한 데 있다.

孟子는 性善을 말하면서 반드시 堯·舜을 일컬었다.⁷⁾

孟子가 人性이 善함을 역설하면서 그 사례로 중국 고대 이상정치를 실현한 聖王으로 알려진 堯舜을 거론한 것은 性善의 타당성을 역사적 사실에 의거하여 실증한 것이지만, 이는 동시에 儒家의 가치실현의 목표를 정치집단의 전유물에서 모든 인간에게 보편적으로 확장시켰음을 의미한다. 따라서 모든 인간은 聖人이 될 수 있는 善한 본성을 갖추게 되는데, 그 현실적 증거로 제시되는 것이 바로 四端說이다.

사람은 모두 不忍人之心을 가지고 있다.……이른바 사람이 모두 不忍人之心을 가지고 있다는 것은 지금 사람들이 어린아이가 우물에 들어가려는 것을 문득 보았을 때 모두 깜짝 놀라고 惻隱한 마음이 있게 되는 것은 어린아이의 부모와 교분을 맺고자 함이 아니고 鄉黨과 朋友에게 명예를 구하고자 함이 아니며 악명을 싫어해서 그런 것도 아니다. 이렇게 볼 때 惻隱之心이 없으면 사람이 아니고, 羞惡之心이 없으면 사람이 아니고, 辭讓之心이 없으면 사람이 아니며, 是非之心이 없으면 사람이 아니다. 惻隱之心은 仁의 단서이고, 羞惡之心은 義의 단서이고, 辭讓之心은 禮의 단서이며, 是非之心은 智의 단서이다.⁸⁾

7) 『孟子集注』권5, 「滕文公(上)」, 1章, 252면, (『四書章句集注』, 中華書局). “孟子道性善, 言必稱堯舜.”

8) 『孟子集注』권3, 「公孫丑(上)」, 6章. 237-238면. “人皆有不忍人之心.……所以謂人皆有不忍人之心者, 今人乍見孺子將入於井, 皆有怵惕惻隱之心, 非所以內交於孺子之父母也, 非所以要譽於鄉黨朋友也, 非惡其聲而然也. 由是觀之, 無惻隱之心, 非人也, 無

어린아이가 우물에 들어가려는 예기치 않은 상황을 목격했을 때 모든 인간은 공통적으로 惻隱之心을 갖게 되는데, 이는 어떠한 이기적인 의도도 개입되지 않은 순수하게 이타적인 마음의 현상으로 인간이기 위한 본질적인 조건이 된다는 것이다. 그리고 이와 유사한 사례로 羞惡之心·辭讓之心·是非之心이 제시되고 있다.

그런데 孟子가 惻隱·羞惡·辭讓·是非之心을 각각 仁義禮智의 端緒로 규정한 것은 마음의 현상인 네 가지 端緒로부터 마음의善良的 성질을 확인할 수 있다는 것을 의미한다. 즉 四端이 모든 인간에게 보편적으로 발견된다는 사실로부터 인간이 仁義禮智의善良的 본성을 지닌 존재라는 점을 입증하고자 하는 것이다.

이와 같이 인간이 仁義禮智의善良的 성질을 지닌 존재라는 점을 인정하더라도, 이로부터 仁義禮智의善良的 성질이 인간의 본성이라는 결론이 도출되는 것은 아니다. 仁義禮智가 인간에게 내재해 있다는 사실과 仁義禮智가 인간의 본질적인 성질이라는 것은 별개의 문제이기 때문이다. 이 점에 관하여 孟子는 告子와의 논변에서 다음과 같이 자신의 견해를 밝히고 있다.

告子が 말하였다. “生을 性이라 한다.” 孟子가 말하였다. “生을 性이라 함은 白色을 白色이라고 하는 것과 같은가?” (告子가) 대답하였다. “그렇다.” “白羽의 白色이 白雪의 白色과 같고, 白雪의 白色이 白玉의 白色과 같은가?” (告子가) 대답하였다. “그렇다.” “그렇다면 개의 性이 소의 性と 같고, 소의 性이 사람의 性と 같은가?”⁹⁾

告子가 인간의 본성으로 규정한 ‘生’은 食色과 관련된 개체의 생존욕구를 의미한다.¹⁰⁾ 이에 대하여 孟子는 인간에게 개체의 생존욕구인 食色の 성질이 있음을 부인하지 않지만 이는 인간과 동물이 공유하는 성질이므로 인간의 본성으로 규정할 수 없고, 기타의 동물에게서는 발견되지 않는 인간만의 고유한

羞惡之心, 非人也, 無辭讓之心, 非人也, 無是非之心, 非人也. 惻隱之心, 仁之端也, 羞惡之心, 義之端也, 辭讓之心, 禮之端也, 是非之心, 智之端也.”

9) 『孟子集注』권11, 「告子(上)」, 3章, 326면. “告子曰, 生之謂性. 孟子曰, 生之謂性也, 猶白之謂白與? 曰, 然. 白羽之白也, 猶白雪之白, 白雪之白, 猶白玉之白與? 曰, 然. 然則犬之性, 猶牛之性, 牛之性, 猶人之性與?”

10) 위의 책, 「告子(上)」, 4章, 326면. “告子曰, 食色, 性也.”

성질인 仁義禮智를 본성으로 간주해야 한다는 입장을 견지하고 있다.

따라서 仁義禮智는 이타적 성질로서 禽獸와 구별되는 인간의 고유한 본성이며, 이점에서 人性이 좋다고 할 수 있다. 그러나 仁義禮智가 인간의 유일한 본성은 아니다. 인간은 食色으로 대표되는 개체의 생존욕구로서 禽獸와 공유하는 ‘生之謂性’을 함께 가지고 있다. 따라서 인간이 仁義禮智의 좋은 본성을 실현하는데 실패한다면 인간은 禽獸와 구분되는 인간으로서의 고유한 가치를 상실하고 맹목적 생존기제로 전락하게 된다. 여기서 人性의 좋함은 이타적 감정의 원천인 仁義禮智에 한정됨으로써 생리적 욕망의 원천인 ‘生之謂性’이 배제되고 있다.

이렇게 볼 때 孟子는 이타적 성질인 仁義禮智와 개체의 생존욕구인 ‘生之謂性’을 인간 내면에 대립적인 성질로 설정하되, 인간의 고유한 성질인 仁義禮智를 人性으로 간주함으로써 性善을 주장하였다고 할 수 있다.¹¹⁾ 따라서 孟子의 人性論에서 惡의 문제는 개체의 생존욕구와 결부된다.

몸에는 貴賤이 있고 大小가 있으니,小而 大를 해치지 말고 賤한 것으로써 貴한 것을 해치지 말아야 한다. 小體를 기르는 자는 小人이고 大體를 기르는 자는 大人이다.……음식을 밝히는 사람을 남들이 천하게 여기니, 그가 小體를 기름으로써 大體를 잃었기 때문이다. 음식을 밝히는 사람이 (大體를) 잃어버리지 않는다면 口腹이 어찌 다만 한 자나 한 치의 고깃덩이가 되겠는가?¹²⁾

인간 내면에 大體와 小體의 두 가지 상이한 요소가 설정되는데, 小體는 음식·口腹과 관련된 개체의 생존욕구이고 大體는 仁義禮智의 좋은 성질이다. 小體는 그 자체로 惡을 의미하지는 않지만 이를 극단적으로 추구하여 大體를 손상시킴으로써 惡을 유발하게 된다.¹³⁾ 이렇게 볼 때 인간의 마음 가운데 惡

11) 손세제는 『孟子』의 性論을 生得的 所與의 전체를 性으로 간주하는 광의의 性 개념 내부에 도덕적 요소를 간직한 협의의 性이 간직된 구조로 파악하고, 孟子가 주장한 性善의 ‘性’은 협의의 性에 한정되며, 광의의 性 가운데 도덕성이 배제된 생리적 욕망의 부분은 ‘命’으로 처리되고 있다는 점을 지적하고 있다. 손세제, 1996 『孟子의 性善論』, 『동양철학연구』16, 동양철학연구회, 212-218면 참조.

12) 『孟子集注』권11, 「告子(上)」, 14章, 334-335면. “體有貴賤, 有大小, 無以小害大, 無以賤害貴. 養其小者, 爲小人, 養其大者, 爲大人. ……飲食之人, 則人賤之矣, 爲其養小以失大也. 飲食之人, 無有失也, 則口腹 豈適爲尺寸之膚哉?”

을 유발할 가능성을 지닌 개체의 생존욕구와 좋은 성질이 대립적으로 설정되어 있다고 할 수 있다.

그런데 仁義禮智는 타자의 생명현상을 신장시키고자 하는 이타적 감정으로서 그 적용범위가 외부세계 전체에 해당된다는 점에서 大體라고 할 수 있다. 반면 耳目口鼻·四肢의 육체성은 자아의 생명현상을 신장시키고자 하는 생리적 욕망으로서 그 적용범위가 개체에 한정된다는 점에서 小體라고 할 수 있다. 따라서 大體와 小體에는 貴·賤의 가치론적 위계가 존재한다.

그러나 이와 같이 인간 내면의 가치론적 위계 설정에 의해서 性善을 주장한다 하더라도 인간이 경험하는 삶의 현실에서는 오히려 惡이 善을 압도한다는 사실이 性善의 의미를 약화시킨다. 따라서 性善의 현실적 타당성의 문제가 제기된다.

사람이 禽獸와 다른 것은 매우 적는데, 衆人들은 버려두지만 君子는 보존한다.¹⁴⁾

인간이 禽獸와 구분되는 성질이 매우 적다는 것은 인간의 모든 성질 가운데 동물과 공유하는 공통성이 동물과 구분되는 특수성에 비하여 양적으로 월등한 비중을 차지함을 의미한다. 즉 현실의 인간에게서 발견되는 대부분의 성질은 仁義禮智의 善한 성질이 아니라 惡으로 유도될 위험성을 지닌 食色의 생존욕구인 것이다. 따라서 善은 인간의 극히 부분적인 성질에 불과하므로 삶의 현실에서 무분별한 생존욕구의 분출이 善을 압도한다.

이상에서 살펴본 바와 같이 『孟子』의 人性論은 仁義禮智와 耳目口鼻·四肢의 욕망을 대립적인 관계로 설정한 二元構造로 이루어져 있다고 하겠다. 즉

13) 김병환은 孟子의 人性論이 도덕적 惡의 원인으로 耳目口鼻의 감각적 욕망과 열악한 환경적 요소를 제시하고 있지만, “至善한 天이 부여한 인간의 심성이 어떻게 天의 主宰를 벗어나 惡한 행위를 할 수 있게 되느냐 하는 점”에 대하여 孟子가 설득력있는 답변을 제시하지 못하고 있음을 지적하고 있다. 김병환, 2001 「孟子의 도덕생명 사상: 맹자 이전의 本性論과 비교하여」, 『범한철학』23, 범한철학회, 285-288면 참조.

14) 『孟子集注』권8, 「離婁(下)」, 19章, 293면. “人之所以異於禽獸者, 幾希, 庶民去之, 君子存之.”

仁義禮智의 도덕성과 개체의 생존욕구를 인간에게 내재하는 상이한 두 가지의 성질로 인정하되, 이를 각각 大體와 小體로 구분하고 전자에 대하여 가치론적 우선권을 부여하고 있다. 여기서 仁義禮智는 인간의 고유한 본성으로서 순수한 善인 반면 耳目口鼻·四肢의 욕망은 동물 일반이 공유하는 성질로서 그 자체로 惡은 아니지만 惡으로 유도될 위험성을 지닌 것으로 간주된다. 따라서 善과 惡은 각각 상이한 근원을 지닌다는 점에서 대립적인 관계에 있다고 할 수 있다. 그리고 이러한 二元的 人性論에서 性善의 타당성은 惡이 善을 압도하는 삶의 경험적 현실에서 약화될 수밖에 없다.

2) 『中庸』의 一元的 人性論

孟子가 性善說을 제창한 이후 인간의 본성에 대한 다양한 논의가 진행되었다. 인간본성의 선천적인 요인을 부정하고 환경의 영향에 의해 善惡이 후천적으로 형성된다는 입장을 취하는 性無善無惡說, 善과 惡을 동시에 인간본성의 선천적인 내용으로 인정하는 性有善有惡說 등이 제시되었고, 荀子の 경우 儒者로서는 특이하게도 性惡說을 주장하여 인간의 자발성을 약화시키고 외적 규제를 강화하는 이론을 전개하였다. 그런데 이러한 논의는 공통적으로 善과 惡을 인간의 특정한 성질로 규정하는 관점을 취하고 있다. 즉 善 또는 惡의 성질을 인간의 타고난 본성으로 인정할 것인가에 논의의 초점이 있는 것이다.

인간의 본성에 대한 이와 같은 경향이 담론의 주류를 형성하는 가운데, 이와는 완전히 구분되는 새로운 관점이 戰國時代에서 漢代에 걸쳐 공동저작의 형태로 성립·편집된 것으로 추정되는 『禮記』의 일부분인 『中庸』에서 발견되고 있다.

天命을 性이라 이르고, 率性を 道라 이르며, 修道를 教라 이른다. 道라는 것은 잠시도 떠날 수 없는 것이니, 떠날 수 있으면 道가 아니다.¹⁵⁾

性은 天에 의해 설계된 것으로 외부적인 환경의 영향이나 인간 자신의 자

15) 『中庸章句』, 1章, 17면. “天命之謂性, 率性之謂道, 修道之謂教. 道也者, 不可須臾離也, 可離非道也.”

의적인 조작이 개입할 수 없는 영역이며, 道는 이러한 性에 순응하는 삶의 방식으로 규정되고 있다. 그리고 道는 잠시도 떠날 수 없다는 점을 지적하여 필연적으로 性에 순응할 수밖에 없는 인간의 숙명을 강조하고 있다.

그런데 인간의 삶이 道를 벗어날 수 없다는 언급은 道가 인간 삶을 구성하는 모든 영역에 내재해 있음을 함축한다. 따라서 天命之性 역시 인간이 가지고 있는 다양한 성질들 가운데 어떠한 부분적인 특성을 부각시키는 개념이 아니라, 인간으로서 삶을 영위하기 위한 총체적 조건을 지시한다고 할 수 있다.

인간의 본성에 대한 이와 같은 논의는 확실히 기존의 방식과는 구별된다. 善 또는 惡을 인간의 특정한 성질로 규정하는 모든 人性論은 善과 惡의 두 가지 성질을 인간 내면의 대립적 요소로 인정할 수밖에 없다. 왜냐하면 인간의 내면에 善한 성질만 인정한다면 현실에서 자행되는 惡을 해명할 수 없고, 惡한 성질만 인정한다면 善한 인간으로의 변화 가능성이 원천적으로 차단되기 때문이다. 따라서 善과 惡의 두 가지 성질을 모두 인정하는 가운데 어느 한 가지를 본질적인 요소로 규정하고 다른 한 가지를 소외시킴으로써 性善說 또는 性惡說을 확립하게 되는데, 이와 같은 논의는 사실상 인간의 측면에서 본다면 善 또는 惡을 선택할 수 있는 자유의지가 허용되고 있는 것이다.

그러나 『中庸』에는 『孟子』와 같은 人性의 대립구도가 발견되지 않는다. 天命之性은 단일하고 전체적인 형태로 인간에게 내재해 있으므로 인간의 모든 활동은 근본적으로 긍정된다. 따라서 仁義禮智의 도덕성과 食色으로 대표되는 개체의 생존욕구는 天命之性의 이름 하에 동일한 차원으로 통합된다. 이는 사실상 육체성으로부터 파생되는 개체의 생존욕구를 도덕성의 영역으로 편입시켰음을 의미한다. 따라서 『中庸』의 人性論은 天命之性을 인간의 단일한 본성으로 설정한다는 점에서 一元構造로 이루어졌다고 할 수 있다.

이러한 시각에서는 惡의 고유한 영역이 허용되지 않는다. 물론 『孟子』에서도 육체적 욕망 자체가 惡으로 지목된 것은 아니다. 다만 惡으로 유도될 위험성을 잠재적으로 지니고 있다는 점에서 부정적으로 간주되었을 따름이다. 그러나 『中庸』에서 육체적 욕망은 그 자체로 天命之性의 자기실현으로서 긍정된다.

이와 같은 人性의 一元的 구도는 喜怒哀樂의 未發과 已發이라는 中和說의 관점에서 의미가 확보되는데, 이는 『孟子』에서 仁義禮智의 도덕적 善이 耳目口鼻·四肢의 욕망과 같은 개체의 생존욕구와 대비됨으로써 의미를 지니게 되는 것과는 명백하게 구별된다.¹⁶⁾

喜怒哀樂이 未發함을 中이라 이르고 發하여 모두 中節함을 和라 이르니, 中은 天下의 大本이고 和는 天下의 達道이다. 中和를 지극히 하면 天地가 자리잡고 萬物이 육성된다.¹⁷⁾

이 논의의 초점은 喜怒哀樂에 있다. 喜怒哀樂은 인간이 직면하는 모든 외부의 事物에 대한 총체적 반응을 의미한다. 그런데 喜怒哀樂이 發하여 中節함을 和라고 함으로써 반응의 특정한 양상을 지적하고 있다. 즉 인간 삶의 전 과정이 외부의 事物에 대한 반응 자체라고 할 때, 적합한 양상의 반응을 和로 규정하고 있는 것이다. 여기서 仁義禮智의 이타성이라든지 食色과 관련된 개체의 생존욕구 등 인간에게 내재된 특정한 성질들을 분류하는 것은 무의미하다.¹⁸⁾ 이들을 포괄하는 삶의 전 영역에 있어서 각각의 외부대상에 대하여 최

16) 『孟子』에서 四端이 耳目口鼻·四肢의 욕망과 대비되는 부분성을 지시하는 반면 『中庸』의 喜怒哀樂이 총체성을 지닌다는 점에서 四端과 喜怒哀樂이 차별화된다고 할 때, 여기서 四端과 喜怒哀樂(七情)의 관계문제가 파생된다. 따라서 조선유학에서 제기된 四端七情의 논변은 『孟子』의 仁義禮智-四端과 『中庸』의 天命之性-喜怒哀樂(七情)의 관계를 이해하는 관점의 차이에 기인한다고 할 수 있다. 즉 李滉은 『孟子』의 이원적 人性論에 입각하여 四端의 순수성을 七情과 대비시킴으로써 확보하기 때문에 四端과 七情을 동일한 차원에서 논의하는 『中庸』의 일원적 관점을 비판할 수밖에 없는 반면, 奇大升과 李珥는 『中庸』의 일원적 人性論에 기반하여 七情의 총체성 속으로 四端을 편입시킴으로써 四端의 의미를 七情의 中節로 변형시키기 때문에 『孟子』의 이원적 관점을 수용할 수 없는 것이다. 따라서 조선유학의 四端七情論은 궁극적으로 『孟子』와 『中庸』의 人性論의 문제로 환원된다고 할 수 있다.

17) 『中庸章句』, 1章, 18면. “喜怒哀樂之未發謂之中, 發而皆中節謂之和, 中也者, 天下之大本也, 和也者, 天下之達道也. 致中和, 天地位焉, 萬物育焉.”

18) 송석구는 조선유학의 四端七情論의 발생원인으로 『中庸』의 喜怒哀樂(七情)이 총체성을 지니는데 반하여 『孟子』의 四端은 부분성에 한정된다는 점을 지목하고 있다. 즉 『孟子』에서는 食色の性を不善으로 보고 仁義禮智의性を善으로 간주하여 食色の情과 四端의情을 구분하고 있으나, 『中庸』의 七情은 情의總和로서 그 가운데 “食色の情도 있고 또한 四端의情도 있지만, 이 食色이나 四端

적의 반응을 하는 것이 유일한 목표가 된다.

여기서 喜怒哀樂의 未發인 中은 天命之性을 의미하고, 喜怒哀樂이 發하여 節度에 적중한 和는 天命之性の 실현으로서 率性之道를 의미한다. 따라서 인간의 내면에 구비되어 있는 天命之性은 외부 事物에 대한 인간의 총체적 반응인 喜怒哀樂의 형식을 통하여 외면으로 표출된다.

그러나 喜怒哀樂이 天命之性の 외적 표현이라 하더라도 외부 事物에 대한 인간의 모든 반응이 도덕적 善으로서 긍정되는 것은 아니다. 여기서 관건이 되는 것은 반응의 양상에 있다. 즉 喜怒哀樂이 發하여 節度에 적중한 반응의 양상은 “天地가 자리잡고 萬물이 육성되는” 생명공동체의 변영이라는 목표 실현에 기여하는 원인을 제공한다는 점에서 天命之性の 자기실현으로서 도덕적 善으로 인정된다. 반면에 喜怒哀樂이 發하여 節度에 적중하지 못한 반응의 양상은 이러한 목표 실현을 저해하는 원인을 제공한다는 점에서 天命之性の 왜곡현상으로서 도덕적 惡으로 간주된다.

이러한 情은 특수하고 부분적인 것에 지나지 않는다. 그러나 七情은 그 일반적이고 전체적인 情을 의미하는 것”이라는 점에서 四端과 七情의 차별성을 지적하고 있다. 황준연 역시 『孟子』의 四端이 仁義禮智의 단서라는 것은 食色の 性과 구분되는 의미를 지니는 반면 『中庸』의 喜怒哀樂은 情의 總稱이라는 점에서 四端 七情論의 문제가 한국유학의 중요한 논점으로 등장한다는 점을 지적하고 있다. 또한 장숙필은 『孟子』에서 仁義禮智를 인간의 性으로 인정하는 것은 食色の 性과 대비되는 견지에서 말한 것이므로 四端 역시 食色の 情과 구별되는 반면, 『中庸』의 喜怒哀樂은 모든 情을 총칭한 것이므로 그 특성을 善과 惡으로 규정할 수 없다는 점을 지적하고 있다. 즉 四端이나 食色の 情은 부분적이고 특수한 情인 반면 七情은 전체적이고 일반적인 情이라는 것이다. 이점에서 七情은 純善인 四端과 구분된다는 것이다.

그러나 이러한 논의는 四端의 부분성과 喜怒哀樂의 총체성의 차이가 性の 차원에 기인한다는 점을 간과하고 있다. 즉 『孟子』에서 육체적 욕망과 대비되는 四端은 食色の 性과 대비되는 仁義禮智에 근원하므로 四端의 부분성은 仁義禮智라는 性の 부분성에 기인한다. 반면 『中庸』에서 喜怒哀樂은 天命之性에 근원하므로 喜怒哀樂의 전체성은 天命之性の 전체성에 기인한다. 따라서 조선유학의 四端七情論은 근본적으로 『孟子』와 『中庸』의 人性論의 차이, 즉 仁義禮智와 天命之性の 개념적 차이로부터 비롯되었다고 할 수 있다. 송석구, 1980 「율곡의 철학사상 연구: 성의정심을 중심으로」, 동국대 박사학위논문, 92-95면 참조. ; 황준연, 1987 「율곡의 철학사상에 관한 연구: 성학집요를 중심으로」, 성균관대 박사학위논문, 15-17면 참조. ; 장숙필, 1992 「율곡 사단칠정론」, 『四端七情論』(民族과 思想 研究會 편), 서광사, 97면 참조.

따라서 善과 惡의 의미는 일상적 차원에서 喜怒哀樂의 中節과 不中節로 환원된다. 이는 도덕적 惡이 그 자체의 고유한 근거를 상실한 채 단순히 天命之性의 실현과정에서 발생하는 오류현상으로 처리된다는 것을 의미한다. 즉 中節은 독자적인 존립 근거를 지니는 반면 不中節은 필연적으로 中節을 전제한다는 점에서 中節에 대하여 종속적인 위치로 전략하게 된다는 것이다. 여기서 善과 惡은 주종적 관계로 설정된다.

이러한 관점에서는 惡이 善을 압도하는 삶의 현실에도 불구하고 惡은 인간의 본질적인 성질로 인정될 수 없다. 따라서 인간의 마음을 惡이 지배하고 있을 지라도 性善의 현실적 타당성이 부정되는 것은 아니다.

3. 『中庸』에 입각한 李珥 人性論의 一元構造

1) 性發爲情의 體用構造

李珥은 純善한 未發의 性으로부터 善惡이 혼재된 已發의 情이 유발된다는 ‘性發爲情’의 體用構造를 확립함으로써 一元的 人性論을 체계화한다. 여기서 未發의 性은 本然之性을 의미하고, 已發의 情은 이타적 감정인 道心과 육체적 욕망인 人心을 포괄하는 총체적 반응을 의미한다. 따라서 本然之性은 이타적 감정과 육체적 욕망의 단일한 근원이 되는데, 이러한 입장은 天命之性이라는 단일한 근원으로부터 喜怒哀樂의 善惡이 유발된다는 『中庸』을 一元的 관점을 계승한 것이다.

性은 心에 갖추어져 있으면서 發하여 情이 된다. 性이 이미 본래 善하다면 情도 또한 마땅히 善하지 않음이 없어야 할 텐데, 情에 간혹 善하지 않음이 있는 것은 어째서인가? 理는 본래 순수한 善이지만 氣는 淸濁이 있으니, 氣는 理를 담는 器이다. 그 未發을 당해서는 氣가 아직 用事하지 않으므로 中體가 순수한 善이며, 그 發함에 미쳐서 善惡이 비로소 나누어진다. 善은 淸氣가 發한 것이고 惡은 濁氣가 發한 것인데, 그 근본은 다만 天理일 따름이다.¹⁹⁾

19) 『栗谷全書』권14, 說, 『人心道心圖說』, 5b. “性具於心而發爲情. 性既本善, 則情亦宜無不善, 而情或有不善者, 何耶? 理本純善, 而氣有淸濁, 氣者, 盛理之器也. 當其未發, 氣未用事, 故中體純善, 及其發也, 善惡始分. 善者, 淸氣之發也, 惡者, 濁氣之發

性이 發하여 情이 된다고 했을 때, 性은 純善한 未發을 지시하고 情은 善惡이 혼재된 已發을 지시한다. 따라서 善한 性으로부터 善惡의 情이 유발된다는 결론이 도출되는데, 李珣는 이러한 입장을 理氣개념을 적용하여 정당화하고 있다.

즉 理가 氣의 動靜에 내재한다는 점에서 氣는 理를 담지하는 담지자이면서 理를 운반하는 운반자로서 도구적 기능을 한다. 그런데 理는 純善하지만 氣는 淸濁의 불균일한 조건을 지니고 있다. 따라서 외부 事物에 대한 마음의 반응이 未發의 性으로부터 已發의 情이 유발되는 과정이라고 할 때, 淸氣가 理를 운반하면 純善한 性이 보존되어 善한 情이 되지만 濁氣가 理를 운반하면 純善한 性이 堽폐되어 惡한 情이 된다. 즉 性이 氣의 조건에 의해 堽폐되는가의 여부가 情의 善惡을 결정한다.

未發은 性의 本然이다. 昏昧·雜擾는 氣가 이미 性을 堽폐한 것이므로 性의 體라고 할 수 없다.²⁰⁾

반응을 요하는 외부 事物이 부재한 상황에서 未發의 상태는 純善한 本然之性으로서 體를 지시한다. 반면, 昏昧·雜擾의 상태는 純善한 本然之性이 堽폐된 것으로 體라고 할 수 없다. 따라서 純善한 性이 體로서 확립되면 이로부터 유발되는 用이 性의 純善함을 보존하지만, 純善한 性이 體로서 확립되지 못하면 이로부터 유발되는 用이 性의 純善함을 상실하여 惡이 된다.

性은 본래 善하지만 氣質의 구애로 혹 흘러서 惡이 되니, 惡이 性의 本然이 아니라고 하면 옳지만, 性에 근본하지 않는다고 하면 옳지 않다.²¹⁾

性은 본래 善하지만 氣質의 구애로 흘러서 惡이 된다는 것은 純善한 性이 氣의 濁한 조건에 의해서 堽폐되어 體로서 확립되지 못함으로써 惡한 情이

也, 其本則只天理而已.”

20) 『栗谷全書』 권10, 書二, 「答成浩原」, 16b. “未發者, 性之本然也. 昏昧雜擾, 則氣已揜性, 故不可謂性之體也.”

21) 위의 책, 書二, 「答成浩原」, 15a. “性本善, 而氣質之拘或流而爲惡, 以惡爲非性之本然則可, 謂之不本於性, 不可也.”

유발된다는 것이다. 그런데 惡한 情이 性의 本然은 아니지만 純善한 性에 근본을 두고 있다는 언급은 善과 惡의 관계가 대립적 구도로 설정된 것이 아니라는 점을 시사한다.

情의 善惡이 어느 것인들 性에서 發하지 않겠는가? 그 惡한 것은 본래부터 惡이 아니라, 다만 形氣에 壅滯되어 過·不及이 있어서 惡이 된다.²²⁾

純善한 性으로부터 善惡의 情이 유발된다. 다만 性이 濁한 氣에 의해 壅滯되어 體로서 확립되지 못하면 이로부터 유발되는 情은 性의 純善함을 상실하여 惡이 되는데, 이 때 惡은 過·不及으로 규정되고 있다.

질문하였다. “情의 發이 비록 中節하지 않더라도, 善을 위하여 發하면 또한 善情이라고 말할 수 있습니까?” 대답하였다. “옳지 않다. 善과 惡은 다만 中과 過·不及에 있을 따름이다. 中에서 벗어나기만 하면 모두 不善한 情이라고 이른다.” 질문하였다. “善情에도 알고 깊음이 있습니다. 얕은 것이 비록 中에 미치지 못하는 못하였더라도 곧 善에 해당하는 情인데 아울러 不善한 情이라고 하니, 수궁하기 어렵습니다.” 대답하였다. “情이 發할 때에 알음을 當해서는 알아야 하고 깊음을 當해서는 깊어야 하니, 이것이 中節한 情이다. 厚해야 할 者에게는 마땅히 10분의 情을 쏟아야 하는데 5·6분을 쏟는다면 이것을 不及한 情이라 이르며, 薄해야 할 者에게는 마땅히 5·6분의 情을 쏟아야 하는데 10분을 쏟는다면 이 또한 中에서 過한 情이니, 이것들은 모두 不善한 情이다. 만약 어린아이가 우물에 들어가려는 것을 보고 미친 듯이 달려가 손으로 구원한다면 中節한 情이지만, 서서 보기만 하면서 가깝다고 말한다면 비록 편안히 여기는 者보다는 낫지만 또한 不善한 情이라고 할 수 있다.”²³⁾

질문자는 善과 惡을 대립적인 구도로 설정하여 善惡을 구분하는 전제 하에

22) 『栗谷全書』권20, 『聖學輯要(二)』, 修己(上), 第4章, 56b. “情之善惡, 夫孰非發於性乎? 其惡者, 本非惡, 只是掩於形氣, 有過有不及而爲惡.”

23) 『栗谷全書』권31, 語錄(上), 21a. “問, 情之發也, 雖非中節, 而若爲善而發, 則亦可謂之善情乎? 曰, 不然. 善惡只在 中與過不及而已. 才出於中, 則皆謂之不善之情也. 曰, 善情有淺深. 淺底雖未及於中, 而乃善邊底情也, 并謂之不善之情, 似乎未安. 曰, 情之發也, 當淺而淺, 當深而深, 此乃中節之情也. 於所厚者, 合出十分之情, 而若出五六分, 則此謂不及之情也, 於所薄者, 合出五六分之情, 而若出十分, 則此亦過中之情也, 是皆不善之情也. 如見孺子之將入井, 狂奔手援, 則便是中節之情, 而只爲立視而但曰可憐云, 則雖愈於恬然者, 而亦可謂之不善之情也.”

情이 善에 소속된다면 中節하지 못하더라도 善으로 인정할 수 있다는 주장을 제기하고 있다. 이에 대하여 李珣는 情의 中節 여부가 절대적인 善惡의 판정 기준이라는 점을 지적함으로써 善惡의 대립적 구도를 논파한다. 그리고 中節의 판정기준을 철저하게 적용한다.

예컨대 어린아이가 우물에 들어가려는 상황에 대하여 惻隱之心이 發하였을 때, 孟子는 이를 인간의 이타적인 마음으로 규정하고 性善을 증명하는 사례로 제시한다. 그러나 李珣는 惻隱之心의 中節 여부에 주목한다. 즉 특정한 외부의 事物에 대한 惻隱之心이라는 반응이 中節하지 못하고 過·不及이 있다면 이는 惡한 情이라는 것이다.

그런데 이와 같은 주장의 초점은 惻隱之心의 過·不及이 惡하다는 것을 강조하는데 있는 것이 아니라 情의 過·不及이 극대화됨으로써 현실에서 자행되는 파괴적이고 극단적인 惡의 현상이 발생한다는 점을 지적하는데 있다.

기뻐할 일을 당하여 기뻐하고 성낼 일을 당하여 성내는 것은 情의 善한 것이며, 기뻐할 일을 당하지 않았는데 기뻐하고 성낼 일을 당하지 않았는데 성내는 것은 情의 不善한 것이다.²⁴⁾

기뻐할 일을 당하여 기뻐하는 것은 情이 理에 적중한 것이므로 善이고, 기뻐할 일을 당하지 않았는데 기뻐하는 것은 情이 理에 적중하지 않은 것이므로 惡이다. 그런데 기뻐할 일을 당하여 기뻐할 때, 기쁨의 강도가 외부의 기뻐할 일에 비하여 過하거나 不及한 경우 역시 理에 적중하지 않은 것이므로 惡이라고 할 수 있다. 여기서 情이 理에 적중하지 않은 不中節은 모두 惡이라고 할 수 있는데, 그 가운데 오차 허용범위 내의 不中節이 過·不及으로 표현된다는 점을 알 수 있다. 따라서 善한 情과 완전히 상반된 양상으로 보이는 惡한 情은 過·不及이 中節의 지점으로부터 오차 허용범위를 현격하게 벗어난 不中節의 현상에 불과한 것이다.

이러한 관점은 惡 자체의 고유성을 부정하고 惡을 일종의 단순 오류현상으로 처리함으로써 인간의 본성이 善하다는 명제의 진리성을 제고시키는 의의

24) 『栗谷全書』권20, 『聖學輯要(二)』, 修己(上), 第4章, 57a. “當喜而喜, 當怒而怒者, 情之善者也, 不當喜而喜, 不當怒而怒者, 情之不善者也.”

를 지닌다고 할 수 있다.

2) 氣發理乘의 단일경로

李珥는 李滉의 理氣互發說을 비평하는 가운데 ‘理發’을 부정하고 ‘氣發’만을 인정함으로써 情의 발생과정을 氣發理乘의 단일한 경로로 설정하고 있다.

朱子の ‘理에서 發하고, 氣에서 發한다’는 說에는 의도가 있음이 틀림없는데 지금 사람들은 그 의도를 얻지 못하고 그 說을 묵수하기만 하여 (理와 氣를) 분개하는데 인용하니, 어찌 점차적으로 참 뜻을 잃어버리는데 이르지 않겠는가? 朱子の 의도는 다만 ‘四端은 전적으로 理을 말하고, 七情은 氣를 겸하여 말한다’고 한 것에 불과할 따름이니, ‘四端은 理가 먼저 發하고, 七情은 氣가 먼저 發한다’고 말한 것이 아니다. 退溪는 이것을 근거로 이론을 세워서 “四端은 理가 發하고 氣가 따르며, 七情은 氣가 發하고 理가 탄다”고 하였는데, 이른바 ‘氣가 發하고 理가 탄다’는 말이 옳으니, 七情만이 그러한 것이 아니라 四端 역시 氣가 發하고 理가 타는 것이다.²⁵⁾

朱熹는 四端과 七情이 각각 理와 氣의 상이한 근원으로부터 유래한다고 언급하여 四端과 七情을 대립적인 관계로 간주하였는데, 李滉은 이러한 입장을 계승하여 四端과 七情의 발생경로를 구분하고 있다. 즉 “四端은 理가 發하고 氣가 따르며, 七情은 氣가 發하고 理가 탄다”²⁶⁾는 理氣互發論을 제시하여 情의 발생경로를 두 가지로 설정함으로써 四端과 七情의 대립적 구도를 강화한다.

李珥는 이에 대하여 ‘理가 發하고 氣가 따르며’ 경로를 차단하고 ‘氣가 發하고 理가 타는’ 경로만을 승인함으로써 四端과 七情의 대립적 구도를 부정한다. 따라서 四端과 七情은 모두 氣發理乘의 단일한 경로를 통해 유발된다.²⁷⁾

25) 『栗谷全書』권10, 書二, 『答成浩原』, 5ab. “朱子發於理發於氣之說, 意必有在, 而今者未得其意, 只守其說, 分開拖引, 則豈不至於輾轉失眞乎? 朱子之意, 亦不過曰四端專言理, 七情兼言氣云爾耳, 非曰四端則理先發, 七情則氣先發也. 退溪因此而立論曰, ‘四端, 理發而氣隨之, 七情, 氣發而理乘之’, 所謂氣發而理乘之者, 可也, 非特七情爲然, 四端亦是氣發而理乘之也.”

26) 『退溪全書』권16, 書, 『答奇明彦-論四端七情第二書』, 32a. “四則理發而氣隨之, 七則氣發而理乘之.”

그런데 이와 같이 情의 단일한 발생경로를 강조하는 것은 互發論이 함축하는 二元的 人性論이 李珣가 제시한 ‘性發爲情’의 一元構造와 배치되기 때문이다.

오늘날 學者들은 善惡이 氣의 淸濁으로 말미암은 것임을 알지 못하여 그 說을 求해도 얻지 못하므로 理發을 善으로 삼고 氣發을 惡으로 삼아 理氣로 하여금 서로 분리되게 하는 잘못이 있으니, 이는 밝지 못한 이론이다.²⁸⁾

‘性發爲情’의 명제는 純善한 性으로부터 善惡이 혼재된 情이 유발된다는 것을 의미하는데, 여기서 情의 善惡은 中節 여부에 의해 판정된다. 따라서 惡은 善의 오류현상으로 처리되므로 情의 대립적 구도는 용인되지 않는다. 그러나 四端과 七情의 발생경로를 이중으로 설정하는 理氣互發論은 필연적으로 情의 대립적 구도를 함축하므로²⁹⁾ ‘性發爲情’의 一元構造와 모순된다. 따라서 情의 발생경로를 단일하게 설정할 수밖에 없는 것이다.

그런데 여기서 ‘理發氣隨’의 경로가 배제되고 ‘氣發理乘’의 경로가 채택되는 이유를 검토할 필요가 있다. 왜냐하면 ‘性發爲情’의 명제를 존재론적으로 정당화하기 위하여 단일경로의 설정이 요구된다고 했을 때, 性은 理와 동치관계이므로 ‘理發氣隨’의 경로를 선택하는 것이 형식적으로 타당하다고 할 수도 있기 때문이다.

27) 황의동은 李滉이 ‘理發氣隨’와 ‘氣發理乘’을 모두 인정한 가운데 이를 각각 主理와 主氣로 구분한 관점에서 李珣가 ‘氣發理乘’만을 인정한 것을 主氣論으로 간주해서는 안 된다는 점을 지적하고 있다. 즉 李珣가 주장한 ‘氣發理乘’에서 ‘乘’은 氣의 動靜 작용을 主宰하는 理의 根底的 의미를 지니므로 李滉의 ‘氣發理乘’과 차별화된다는 것이다. 따라서 李珣의 ‘氣發理乘’은 主理와 主氣를 지양한 理氣의 균형과 조화라는 理氣之妙의 관점에서 조명해야 한다는 점을 강조하고 있다. 황의동, 1998 『율곡사상의 체계적 이해』, 서광사, 180-186면.

28) 『栗谷全書』권14, 說, 「人心道心圖說」, 6a. “今之學者, 不知善惡由於氣之淸濁, 求其說而不得, 故乃以理發者爲善, 氣發者爲惡, 使理氣有相離之失, 此是未瑩之論也.”

29) 이상익은 이러한 情의 대립구도를 善과 惡을 대립시키는 논리로 파악하고 있다. 즉 李滉은 善惡을 해명함에 있어서 理發을 善으로 보고 氣發을 惡으로 보는 입장을 견지하고 있다고 지적하고, 이는 “善惡을 理發이나 氣發이나에 따라 原因論으로 설명하는 것이며, 동시에 근원적으로 二元化시켜 보는 것”이라고 언급하고 있다. 이상익, 1998 「理氣一元論과 理氣二元論의 사상적 특성」, 『畿湖性理學研究』, 한울아카데미, 151면.

그러나 이는 理氣의 개념정의와 관련하여 고찰함으로써 해명될 수 있다.

理는 形而上者이고 氣는 形而下者로서 이 두 가지는 서로 분리될 수 없다. 이미 서로 분리될 수 없으면 그 發用이 하나이니, 서로 發用한다고 할 수 없다.³⁰⁾

理는 無爲이고 氣는 有爲이므로 氣가 發하고 理가 올라타는 것이다.³¹⁾

有爲와 無爲는 각각 動靜의 有·無를 의미한다. 따라서 理는 動靜하지 않고 氣는 動靜하므로 理는 發하지 못하고 氣만이 發한다. 그리고 理와 氣는 분리될 수 없는 상호 의존적 관계로서 理는 氣에 내재해 있으므로 理가 氣를 타는 것이다. 따라서 ‘氣發理乘’의 단일경로가 설정된다.

氣가 發하고 理가 탄다는 것은 무엇을 말함인가? 陰이 靜하고 陽이 動하는 것은 機가 저절로 그러한 것으로 시키는 것이 있지 않다. 陽이 動하면 理가 動에 타는 것이니 理가 動한 것이 아니며, 陰이 靜하면 理가 靜에 타는 것이니 理가 靜한 것이 아니다. 그러므로 朱子는 “太極은 本然之妙이고, 動靜은 所乘之機이다”라고 하였다. 陰이 靜하고 陽이 動하는 것은 그 機가 저절로 그러한 것이며, 陰이 靜하고 陽이 動하는 그 所以가 理이다.³²⁾

氣가 發하고 理가 탄다는 것은 결국 氣의 動靜에 理가 내재함을 의미한다.³³⁾ 그리고 이러한 결론은 理는 動靜이 없고 氣는 動靜이 있으며 理와 氣의 관계는 상호의존적이라는 전제로부터 도출된 것이었다.³⁴⁾

30) 『栗谷全書』권10, 書二, 『答成浩原』, 12a. “理, 形而上者也, 氣, 形而下者也, 二者不能相離. 既不能相離, 則其發用一也, 不可謂互有發用也.”

31) 『栗谷全書』권20, 『聖學輯要(二)』, 修己(上), 第4章, 60a. “理無爲而氣有爲, 故氣發而理乘.”

32) 『栗谷全書』권10, 書二, 『答成浩原』, 26b. “氣發而理乘者, 何謂也? 陰靜陽動, 機自爾也, 非有使之者也. 陽之動則理乘於動, 非理動也, 陰之靜則理乘於靜, 非理靜也. 故朱子曰, ‘太極者, 本然之妙也, 動靜者, 所乘之機也.’ 陰靜陽動, 其機自爾, 而其所以陰靜陽動者, 理也.”

33) 이점에서 ‘氣發理乘’의 ‘發’은 ‘動’을 의미한다. 반면 ‘性發爲情’은 善惡의 情이 모두 純善한 性으로부터 유발된다는 의미로서 이 때의 ‘發’은 ‘動’과 무관하다. 만약 ‘性發’을 ‘性動’으로 간주한다면 ‘理動’을 인정하는 결과가 초래되는데, 이는 李珥의 기본입장과 배치되기 때문이다. 따라서 ‘性發爲情’의 ‘發’과 ‘氣發理乘’의 ‘發’은 표현의 동일성에도 불구하고 별개의 함의를 지닌다고 할 수 있다.

李珥은 이와 같이 ‘氣發理乘’의 단일경로를 설정함으로써 善惡의 대립구도를 함축하는 李滉의 理氣互發論을 직접적으로 비판하고 ‘性發爲情’의 一元的 體用構造를 존재론적으로 정당화하고 있다고 할 수 있다.

3) 理氣之妙의 人性이해

李珥가 『中庸』의 一元的 人性論에 입각하여 확립한 ‘性發爲情’의 體用構造에서 性 개념은 本然之性을 의미한다. 즉 本然之性으로부터 이타적 감정과 육체적 욕망을 포괄하는 七情이 유발된다는 것이다. 이는 本然之性과 氣質之性을 분리함으로써 인간의 본성을 이원화하는 李滉의 학설과는 근본적으로 양립불가능한 입장이다.

本然之性과 氣質之性은 두 가지의 性이 아니다. 氣質에 나아가 그 理만을 지적하여 말하면 本然之性이라 하고, 理와 氣質을 합하여 말하면 氣質之性이라 한다.³⁵⁾

本然之性은 氣質에 내재한 理를 의미하고 氣質之性은 氣質과 理가 결합된 구조를 지칭하므로 氣質之性은 本然之性을 포함한다. 따라서 氣質之性の 善은 本然之性이 氣質의 淸·粹한 조건에 내재해 있는 상태로서, 이 경우 純善한 本然之性이 氣質에 의해서 엄폐되지 않기 때문에 이로부터 유발되는 情이 中節하게 된다. 반면 氣質之性の 惡은 本然之性이 氣質의 濁·駁한 조건에 내재해 있는 상태로서, 이 경우 純善한 本然之性이 氣質에 의해서 엄폐되기 때문에 이로부터 유발되는 情이 不中節하게 된다. 여기서 氣質之性の 善과 惡이 대등한 위상을 점유할 수 없는 것은 氣質之性の 구조 가운데 純善한 本然之性이

34) 배중호는 이와 같은 理와 氣의 상호의존적 관계에 있어서 理가 氣를 主宰하는 역할을 수행한다는 점을 강조하고 있다. 즉 “栗谷의 이른바 理는 氣를 主宰하는 것으로서 理가 없다면 氣는 그 動之靜之 하는 것이 없게 되므로 그 根底를 잃게 될 것”이라고 언급하고, 理氣本合의 입장에서 理의 주재성을 간과해서는 안 된다는 점을 지적하고 있다. 배중호, 1981 『栗谷의 理通氣局說』, 『동방학지』27, 연세대 동방학연구소, 26-28면.

35) 『栗谷全書』권20, 『聖學輯要(二)』, 修己(上), 第4章, 51a. “本然之性, 氣質之性, 非二性也. 就氣質上, 單指其理, 曰本然之性, 合理與氣質, 而命之曰氣質之性.”

절대적 기준의 역할을 수행하기 때문이다. 따라서 氣質之性の 惡은 단지 本然之性の 惡에 현상을 지시한다.

이와 같이 氣質之性の 善惡을 설명하기 위해서는 氣質之性の 두 가지 구성 요소인 本然之性과 氣質의 개념을 동원하여 그 惡에 대하여 언급하는 것이 요구된다. 따라서 氣質之性이 本然之性을 포함한다는 사실이 本然之性の 폐기를 함축하는 것은 아니다.

이렇게 볼 때 李珥은 理와 氣質을 합하여 말하는 氣質之性과 氣質 가운데 理만을 지적하여 말하는 本然之性の 양자를 인정하고 있다고 할 수 있는데, 이는 李珥 철학의 근본입장인 理氣之妙의 원칙에 입각한 것이다.

“理와 氣는 一物인가, 二物인가?”라는 或者의 질문에 대하여 臣이 다음과 같이 대답하였습니다. “先儒의 가르침을 상고하건대, 하나이면서 둘이고[一而二], 둘이면서 하나이다[二而一]. 理와 氣는 渾然하고 틈이 없어서 원래 서로 떠나지 않으니[不相離], 二物이라고 할 수 없다. 그러므로 程子是 “器 역시 道이고, 道 역시 器이다”라고 하였다. 비록 서로 떠나지 못하지만 渾然한 가운데 실제로 서로 섞이지 않으니[不相雜], 一物이라고 할 수 없다. 그러므로 朱子是 “理는 理이고 氣는 氣이니, 서로 섞이지 않는다”라고 하였다. 이 두 가지 말을 합하여 음미하고 사색하면, 理氣之妙를 알게 될 것이다.”³⁶⁾

理氣之妙는 理氣의 관계에 대하여 서로 떠나지 않는 ‘不相離[理氣一物]’와 서로 섞이지 않는 ‘不相雜[理氣二物]’의 두 가지 입장이 양립가능하다는 견해이다. 이와 같이 ‘不相離’와 ‘不相雜’을 모두 인정하는 理氣之妙의 원칙은 李珥 人性論의 구조와 일치한다. 즉 理氣가 서로 떠나지 않는 ‘不相離’의 언명은 理와 氣의 독자적인 존립 가능성이 배제된 상호의존적 결합구조를 지시한다. 따라서 “理와 氣質을 합하여 말하면 氣質之性이라 한다”³⁷⁾는 李珥의 언급은 理氣를 一物로 간주하는 ‘不相離’의 시각에 기초한 것이다.

36) 위의 책, 『聖學輯要(二)』, 修己(上), 第4章, 59b. “有問於臣者曰, 理氣是一物, 是二物. 臣答曰, 考諸前訓, 則一而二, 二而一者也. 理氣渾然無間, 元不相離, 不可指爲二物. 故程子曰, ‘器亦道, 道亦器.’ 雖不相離, 而渾然之中, 實不相雜, 不可指爲一物. 故朱子曰, ‘理自理, 氣自氣, 不相挾雜.’ 合二說而玩索, 則理氣之妙, 庶乎見之矣.”

37) 위의 책, 『聖學輯要(二)』, 修己(上), 第4章, 51a. “合理與氣質, 而命之曰氣質之性.”

반면 理氣가 서로 섞이지 않는 ‘不相雜’의 언명은 理氣의 상호의존적 결합 구조 속에서 理와 氣가 구분된다는 것을 뜻한다. 따라서 “氣質에 나아가 그 理만을 지적하여 말하면 本然之性이라 한다”³⁸⁾는 李珥의 언급은 理氣를 二物로 간주하는 ‘不相雜’의 시각에 기초한 것이다.

이와 같이 李珥는 理氣之妙의 원칙에 입각하여 ‘不相離=理氣一物’와 ‘不相雜=理氣二物’의 양자를 인정하기 때문에 그가 사용하는 性 개념 역시 이중적인 함의를 지닌다.

性이란 理氣의 합이다. 대개 理가 氣 가운데 있는 연후에 性이 된다. 만약 形質 가운데 있지 않으면 理라 이르는 것이 마땅하지 性이라 이르는 것은 마땅하지 않다.³⁹⁾

여기서 性을 理氣의 합으로 규정한 것은 氣質之性을 의미한다. 이는 本然之性과 氣質의 상호의존적 결합상태를 지칭하는 것으로서, 理氣 不相離=理氣一物의 시각에 입각한 언명이다.

性에는 仁義禮智信이 있고, 情에는 喜怒哀樂愛惡欲이 있을 따름이다. 五常 이외에 다른 性이 없고 七情 이외에 다른 情이 없다.⁴⁰⁾

여기서 性을 仁義禮智信으로 규정한 것은 本然之性을 의미한다. 이는 理氣의 결합상태를 지칭하는 氣質之性의 구조 속에서 理만을 지칭한 것으로서, 理氣 不相雜=理氣二物의 시각에 입각한 언명이다. 따라서 李珥가 사용하는 性 개념은 理氣 不相離의 관점에서는 氣質之性을 의미하고, 理氣 不相雜의 관점에서는 本然之性을 의미하는 이중적 함의를 지니고 있다.

이렇게 볼 때 李珥의 人性論은 理와 氣의 결합상태인 氣質之性의 구조가

38) 위의 책, 『聖學輯要(二)』, 修己(上), 第4章, 51a. “就氣質上, 單指其理, 曰本然之性.”

39) 『栗谷全書』권10, 書二, 『答成浩原』, 22ab. “性者, 理氣之合也. 蓋理在氣中然後爲性. 若不在形質之中, 則當謂之理, 不當謂之性也.”

40) 『栗谷全書』권14, 雜著一, 『論心性情』, 32b. “蓋性中有仁義禮智信, 情中有喜怒哀樂愛惡欲, 如斯而已. 五常之外, 無他性, 七情之外, 無他情.”

운데 이타적 감정과 육체적 욕망을 포괄하는 七情의 유일한 근원인 本然之性이 내재된 것으로 파악할 수 있다. 그리고 本然之性을 理로 지목한다는 점에 서 李珥가 性卽理說에 기반한 性善論者라는 사실을 확인할 수 있다. 따라서 李珥의 氣質之性 개념을 主氣論으로 규정하여 純善한 本然之性이 배제된 것으로 간주할 수 없다. 이러한 李珥 人性論의 특징은 理와 氣의 불가분리적 결합관계 속에서 주재자로서의 理와 담지자로서의 氣를 구분한 理氣之妙의 근본입장을 人性論에 적용한 결과로 평가할 수 있다.

4. 李珥 人性論의 함의: 『孟子』 人性論의 재정립

1) 『孟子』의 仁義禮智: 天命之性

『中庸』 中和論은 喜怒哀樂의 未發과 已發의 구도에 天命之性と 率性之道를 배치한 一元構造로 이루어져 있다. 여기서 喜怒哀樂은 이타적 감정과 육체적 욕망을 포괄하는 외부 事物에 대한 총체적 반응을 의미한다. 따라서 天命之性은 이타적 감정과 육체적 욕망을 유발하는 단일한 근원으로 설정된다.

李珥의 人性論은 『中庸』 中和論의 一元構造를 계승하고 있다. 따라서 李珥가 확립한 ‘性發爲情’의 體用構造에서 性은 本然之性으로서 『中庸』의 天命之性을 의미하고, 情은 七情⁴¹⁾으로서 『中庸』의 喜怒哀樂을 의미한다. 여기서 未發의 本然之性으로부터 이타적 감정과 육체적 욕망을 포괄하는 已發의 七情이 유발된다는 一元的 人性論이 성립된다.

지난 편지에 未發할 때에도 좋지 않은 싹이 있다고 한 것은 다시 생각해 보아도 더욱 큰 착오임을 알겠다. 그대가 大本을 알지 못하는 病根이 바로 여기에 있다. 未發이란 性의 本然이고, 太極의 妙이고, 中이며, 大本이다. 여기에도 좋지 않은 싹이 있다면 聖人만 大本이 있고 常人은 大本이 없게 되니, 孟子의 性善說도 공허한 高談이 되어 사람은 堯舜이 될 수 없을 것이다. 子思는 어찌하여 “君子의 喜怒哀樂의 未發을 中이라 한다”고 하지 않고, “喜怒哀樂의 未發을 中이라 한다”고 보편적으로 말했겠는가?⁴²⁾

41) 李珥의 四端七情論에서 七情의 개념은 『禮記』·『禮運』의 “喜怒哀懼愛惡欲”이 아니라 『中庸』의 “喜怒哀樂”을 의미한다. 자세한 것은 註3)을 참조할 것.

李珥은 모든 인간의 마음 가운데 未發의 상태가 보편적으로 발견된다는 사실에 근거하여 本然之性이 善함을 입증하고 있다. 다만 純善한 本然之性으로부터 유발되는 七情 가운데 善惡이 혼재하는 것은 本然之性인 理를 담지하고 있는 氣質의 조건에 기인하는 것으로 설명한다. 즉 氣가 淸·粹한 조건일 경우 未發의 本然之性이 氣質에 의해 엄폐되지 않아서 이로부터 유발되는 情이 中節하여 善이 되지만, 氣가 濁·駁한 조건일 경우 未發의 本然之性이 氣質에 의해 엄폐되어서 이로부터 유발되는 情이 不中節하여 惡이 된다는 것이다.

여기서 未發은 太極·中·大本으로서 『中庸』의 天命之性を 의미한다. 그런데 李珥은 未發이 本然之性이므로 純善하다는 점을 孟子의 性善說과 결부시키고 있다. 즉 天命之性の 純善함을 『孟子』 性善說의 타당성을 입증하는 근거로 활용하고 있는 것이다. 따라서 『孟子』의 仁義禮智는 李珥 人性論의 一元的 구도 속에서 『中庸』의 天命之性の 의미로 변형된다.

사람의 性에는 仁義禮智信의 다섯 가지가 있을 뿐이니 이 다섯 가지 이외에 다른 性이 없고, 情에는 喜怒哀懼愛惡欲의 일곱 가지가 있을 뿐이니 이 일곱 가지 이외에 다른 情이 없다.⁴³⁾

여기서 仁義禮智信은 純善한 本然之性으로 제시된다. 그런데 仁義禮智信 이외에 다른 性이 없다는 언급은 本然之性和 대립적인 관계로 설정된 氣質之性の 존립을 부인하고 있음을 의미한다.⁴⁴⁾ 이는 이타적 감정의 근원인 本然之性和 육체적 욕망의 근원인 氣質之性を 대립적인 관계로 파악한 李滉의 입장을 부정하는 함의를 지닌 발언이다. 따라서 仁義禮智信의 純善한 本然之性으로부

42) 『栗谷全書』권9, 書一, 「答成浩原」, 39b. “昨書以爲未發之時, 亦有不善之萌者, 更思之, 尤見其大錯. 吾兄之不識大本, 病根正在於此. 未發者, 性之本然也, 太極之妙也, 中也, 大本也. 於此亦有不善之萌, 則是聖人獨有大本, 而常人無大本也, 孟子性善之說, 爲篤虛之高談, 而人不可以爲堯舜矣. 子思何不曰, 君子之喜怒哀樂之未發謂之中, 而乃泛言喜怒哀樂之未發謂之中耶?”

43) 『栗谷全書』권10, 書二, 「答成浩原」, 6b-7a. “夫人之性, 有仁義禮智信五者而已, 五者之外, 無他性, 情有喜怒哀懼愛惡欲七者而已, 七者之外, 無他情.”

44) 따라서 李珥은 本然之性和 氣質之性の 대립관계를 지양하고 氣質之性を 本然之性[=理]과 氣質[=氣]의 결합구조를 지칭하는 개념으로 사용함으로써 本然之性和 氣質之性を 포함관계로 파악한다.

터 이타적 감정과 육체적 욕망을 포괄하는 喜怒哀懼愛惡欲이 유발되는 구도가 설정되는데,⁴⁵⁾ 이는 仁義禮智信을 이타적 감정의 근원으로 한정함으로써 육체적 욕망의 측면을 배제한 朱熹와 李滉의 입장과는 현저하게 구별된다.

性の 조목에 다섯이 있으니 仁義禮智信이고, 情의 조목에 일곱이 있으니 喜怒哀懼愛惡欲이다. 情이 發하는 데 道義를 위하여 發하는 것이 있으니, 예컨대 부모에게 孝하고자 하고, 군주에게 忠하고자 하고, 어린 아이가 우물에 들어가려는 것을 보고 惻隱하고, 옳지 않음을 보고 羞惡하며, 宗廟를 지나갈 때 恭敬하는 類와 같은 것으로 이를 道心이라 이른다. 口體를 위하여 發하는 것이 있으니, 예컨대 굶주리면 먹고자 하고, 추우면 입고자 하고, 피로하면 쉬고자 하며, 精氣가 왕성하면 아내를 생각하는 類와 같은 것으로 이를 人心이라 이른다.⁴⁶⁾

仁義禮智信의 性으로부터 喜怒哀懼愛惡欲의 情이 유발된다고 할 때, 喜怒哀懼愛惡欲은 惻隱·羞惡·辭讓·是非의 情을 의미하는 道心과 육체적 욕망을 의미하는 人心의 두 가지 영역을 포함한다.

『孟子』의 人性論은 仁義禮智와 ‘生之謂性’을 인간의 내면에 대립적으로 설정한 二元構造로 이루어져 있다. 仁義禮智는 타자의 생명현상을 신장시키고자 하는 이타적 성질로서 개체의 생존욕구를 초월한다는 점에서 大體인 반면, ‘生之謂性’은 자아의 생명현상을 신장시키고자 하는 食色の 성질로서 生意의 실현이 개체에게 한정된다는 점에서 小體이다. 그리고 大體는 貴하고 小體는 賤

45) 여기서 喜怒哀懼愛惡欲의 七情은 『禮記』·『禮運』에서 “父慈, 子孝, 兄良, 弟弟, 夫義, 婦聽, 長惠, 幼順, 君仁, 臣忠”의 ‘十義’와 대립적인 관계로 설정되어 있으므로 도덕성이 배제된 감각적 욕망의 영역에 한정된 부분적인 情이라고 할 수 있다. 이는 『中庸』에 보이는 喜怒哀樂이 天命之性の 외적 표현으로서 감각적 욕망과 도덕적 감정을 포괄하는 총체적인 情을 의미하는 것과는 구분된다. 그런데 李珣은 『禮記』·『禮運』의 二元的 구도에서 喜怒哀懼愛惡欲이 사용된 문맥을 무시하고 이를 『中庸』의 一元的 구도에서 喜怒哀樂의 의미로 사용하고 있다. 따라서 李珣이 사용하는 七情의 개념은 이타적 감정과 육체적 욕망을 포괄하는 총체적 반응으로서 『中庸』의 喜怒哀樂을 의미한다. 李珣이 이와 같이 七情 개념을 사용함으로써 확립된 四端七情論과 관련된 사항은 註3)을 참조할 것.

46) 『栗谷全書』권14, 說, 『人心道心圖說』, 4a. “性之目有五, 曰仁義禮智信, 情之目有七, 曰喜怒哀懼愛惡欲. 情之發也, 有爲道義而發者, 如欲孝其親, 欲忠其君, 見孺子入井而惻隱, 見非義而羞惡, 過宗廟而恭敬之類, 是也, 此則謂之道心. 有爲口體而發者, 如飢欲食, 寒欲衣, 勞欲休, 精盛思室之類, 是也, 此則謂之人心.”

하다고 하여 양자에 가치론적 위계를 부여하고 있다.

朱熹는 이러한 『孟子』의 人性論의 二元的 구도를 수용하여 仁義禮智를 이타적 감정의 근원으로 파악하여 理로 규정하고 ‘生之謂性’을 생리적 욕망의 근원으로 간주하여 氣로 규정한다. 따라서 『孟子』에서 仁義禮智와 ‘生之謂性’의 대립적 구도는 朱熹에게서 理와 氣의 二元構造로 계승된다.

이에 반하여 李珥는 仁義禮智의 本然之性을 人心과 道心の 단일한 근원으로 설정함으로써 一元的 人性論을 확립한다. 여기서 惻隱·羞惡·辭讓·是非의 道心과 食色으로 대표되는 개체의 생존욕구인 人心이 모두 純善한 仁義禮智의 性으로부터 유래한다는 것은 仁義禮智의 개념이 함축하는 범위가 人心과 道心을 포괄하는 삶의 전 영역으로 확장되었음을 의미한다.⁴⁷⁾ 그리고 이는 仁義禮智를 惻隱·羞惡·辭讓·是非之心과 직결시키는 『孟子』의 人性論의 二元的 구도에서 이탈하여 『中庸』의 一元的 구도에서 단일한 본성으로 제시된 天命之性의 의미로 사용되었음을 함축한다.

2) 『孟子』의 四端: 喜怒哀樂(七情)의 中節

李珥가 확립한 ‘性發爲情’의 體用構造는 純善한 未發의 性으로부터 善惡이 혼재된 已發의 情이 유발된다는 것을 의미한다. 여기서 性은 本然之性으로서 『中庸』의 天命之性을 의미하고, 情은 외부의 事物에 대한 마음의 총체적 반응을 지시하는 것으로 喜怒哀懼愛惡欲의 七情을 의미한다. 따라서 李珥에게 있어서 七情은 일반명사인 情과 동일한 의미로 사용된다.⁴⁸⁾

47) 『栗谷全書』권31, 語錄(上), 60b. “問, 食色臭味亦天性, 則食色臭味之欲, 發於何性也? 曰, 七情中愛欲, 皆發於仁之性.”

48) 여기서 李珥는 喜怒哀懼愛惡欲의 七情을 『禮記』의 「禮運」篇의 문맥이 아니라 『中庸』의 문맥에서 사용하고 있다. 즉 『禮記』의 「禮運」篇에서는 七情을 十義라는 道德心の 검속대상으로 이해하여 위험한 것으로 간주하는데 반하여, 『中庸』에서 喜怒哀樂의 情은 天命之性에 근원한 것으로 達道로 실현되는 긍정적인 의미를 지닌다. 이영경은 情에 대한 『禮記』의 「禮運」篇과 『中庸』의 이러한 차이점이 이후 儒家들이 情에 대한 해석을 달리하게 되는 단서가 되었으며, 조선유학의 四端七情論에서 李滉과 李珥의 의견대립은 七情에 대한 상이한 인식에 기인한다는 점을 지적하고 있다. 이영경, 1995 「율곡의 도학사상 연구」, 경북대 박사학위논문, 65-66면.

七情은 人心의 動함에 일곱 가지가 있음을 전체적으로 말한 것이고, 四端은 七情 가운데 善한 一邊을 가려내어 말한 것이다.⁴⁹⁾

七情이 已發의 情을 총체적으로 지시하는 개념으로써 善惡을 포괄한다고 할 때, 四端은 七情 가운데 善한 情을 의미한다. 따라서 四端과 七情은 공통적으로 仁義禮智의 性이라는 동일한 근원으로부터 유발된다.

五性 이외에 다른 性은 없고, 七情 이외에 다른 情은 없다. 孟子는 七情 가운데 그 善한 情만을 골라내어 四端으로 지목한 것이니, 七情 이외에 별도로 四端이 있는 것은 아니다. 情의 善惡이 어느 것인들 性에서 發하지 않았는가? 그 惡한 것은 본래부터 惡이 아니라, 다만 形氣에 가리워져 過不及이 있어서 惡이 된다.⁵⁰⁾

여기서 四端七情이 ‘性發爲情’의 體用構造에 입각하여 논의되고 있다. 즉 仁義禮智의 五性으로부터 喜怒哀懼愛惡欲의 七情이 유발될 때, 中節한 七情이 善이고 不中節한 七情이 惡이다. 그런데 四端은 七情가운데 善한 부분이므로 四端은 七情의 中節을 의미한다. 따라서 四端은 惻隱·羞惡·辭讓·是非라는 특정한 情을 지시하는 고유명사에서 七情의 中節을 지시하는 일반명사로 의미가 변형되며,⁵¹⁾ 惻隱·羞惡·辭讓·是非의 情은 中節한 七情의 특정한 사례로서 의미가 한정된다.

情의 善한 것은 淸明한 氣를 타고 天理를 좇아 直出하여 그 中을 잃지 않으니, 그것이 仁義禮智의 端緒가 됨을 볼 수 있다. 그러므로 四端으로 지목하였다. 情의 不善한 것은 비록 또한 理에 근본하지만 이미 汚濁한 氣에 의해 압제되어 그 本體를 잃고 橫生하여 過하기도 하고 不及하기도 하니, 仁에 근본하면서 도리어 仁을 해치고 義에 근본하면서 도리어 義를 해치고 禮에 근본하면서 도리어 禮를 해치며 智에 근본하면서 도리어 智를 해친다. 그러므로 四端이라고 할 수 없을 뿐이다.⁵²⁾

49) 『栗谷全書』권9, 書一, 「答成浩原」, 35a. “七情, 則統言人心之動有此七者, 四端, 則就七情中擇其善一邊而言也.”

50) 『栗谷全書』권20, 「聖學輯要(二)」, 修己(上), 第4章, 56b. “五性之外, 無他性, 七情之外, 無他情. 孟子於七情之中, 剔出其善情, 目爲四端, 非七情之外, 別有四端也. 情之善惡, 夫孰非發於性乎? 其惡者, 本非惡, 只是掩於形氣, 有過有不及而爲惡.”

51) 『栗谷全書』권10, 書二, 「答成浩原」, 7a. “四端只是善情之別名.”

52) 『栗谷全書』권14, 說, 「人心道心圖說」, 5b-6a. “情之善者, 乘淸明之氣, 循天理而直

純善한 仁義禮智의 性으로부터 善惡이 혼재된 喜怒哀懼愛惡欲의 情이 유발될 때, 氣의 清明·汚濁이라는 불균일한 조건에 의해서 情의 善惡이 구분된다. 清明한 氣의 조건일 경우, 氣가 發하고 理가 타는 과정에서 理가 엄폐되지 않으므로 性이 直出하여 情이 中節하게 된다. 이 때 仁義禮智의 純善한 性이 氣의 조건에 의해 엄폐되지 않고 直出함으로써 仁義禮智의 純善함이 中節한 情 가운데 온전하게 보존되므로 中節한 情은 仁義禮智의 端緒인 四端이 된다는 것이다. 따라서 四端은 中節한 情을 의미하고, 惻隱·羞惡·辭讓·是非의 情은 四端의 특정 사례가 된다.

반면 汚濁한 氣의 조건일 경우, 氣가 發하고 理가 타는 과정에서 理가 엄폐되므로 性이 橫生하여 情이 不中節하게 된다. 이 때 仁義禮智의 純善한 性이 氣의 조건에 의해 엄폐되어 橫生함으로써 仁義禮智의 純善함이 不中節한 情 가운데 온전하게 보존되지 않으므로 不中節한 情은 仁義禮智의 純善함을 손상시켰다고 할 수 있다. 따라서 不中節한 情은 仁義禮智의 端緒가 될 수 없다.

이와 같이 四端의 의미를 七情의 中節로 규정할 때, 七情이 人心과 道心を 포괄한다는 점을 주목할 필요가 있다.

性의 조목에 다섯이 있으니 仁義禮智信이고, 情의 조목에 일곱이 있으니 喜怒哀懼愛惡欲이다. 情이 發하는 데 道義를 위하여 發하는 것이 있으니, 예컨대 부모에게 孝하고자 하고, 군주에게 忠하고자 하고, 어린 아이가 우물에 들어가려는 것을 보고 惻隱하고, 옳지 않음을 보고 羞惡하며, 宗廟를 지나갈 때 恭敬하는 類와 같은 것으로 이를 道心이라 이른다. 口體를 위하여 發하는 것이 있으니, 예컨대 굶주리면 먹고자 하고, 추우면 입고자 하고, 피로하면 쉬고자 하며, 精氣가 왕성하면 아내를 생각하는 類와 같은 것으로 이를 人心이라 이른다.⁵³⁾

道心은 道義를 위하여 發한 情으로서 惻隱·羞惡·辭讓·是非의 이타적 감정이

出, 不失其中, 可見其爲仁義禮智之端. 故目之以四端. 情之不善者, 雖亦本乎理, 而既爲汚濁之氣所掩, 失其本體而橫生, 或過或不及, 本於仁而反害仁, 本於義而反害義, 本於禮而反害禮, 本於智而反害智. 故不可謂之四端耳.”

53) 위의 책, 說, 「人心道心圖說」, 4a. “性之目有五, 曰仁義禮智信, 情之目有七, 曰喜怒哀懼愛惡欲. 情之發也, 有爲道義而發者, 如欲孝其親, 欲忠其君, 見孺子入井而惻隱, 見非義而羞惡, 過宗廟而恭敬之類, 是也, 此則謂之道心. 有爲口體而發者, 如飢欲食, 寒欲衣, 勞欲休, 精盛思室之類, 是也, 此則謂之人心.”

사례로 제시되었고, 人心은 口體를 위하여 發한 情으로서 食色의 욕구가 사례로 제시되었다. 그런데 七情은 人心과 道心を 포괄하므로 七情의 中節 역시 人心과 道心の 두 가지 영역에 모두 적용된다. 따라서 七情의 中節을 의미하는 四端은 人心의 中節과 道心の 中節을 포함한다.

만약 어린아이가 우물에 들어가려는 것을 보고 미친 듯이 달려가 손으로 구원한다면 中節한 情이지만, 서서 보기만 하면서 가었다고 말한다면 비록 편안히 여기는 者보다는 낫지만 또한 不善한 情이라고 할 수 있다.⁵⁴⁾

四端은 中節한 情을 의미하므로 惻隱之心이 不中節한 경우는 四端이라고 할 수 없다. 즉 道心の 中節만이 四端이고, 道心の 不中節은 四端이 아니다. 이와 마찬가지로 人心의 中節 역시 四端이라고 할 수 있다.

聖人の 血氣도 다른 사람들과 동일하다. 굶주리면 먹고자 하고, 목마르면 마시고자 하고, 추우면 입고자 하고, 가려우면 긁고자 하는 것은 역시 면할 수 없으므로 聖인에게도 人心이 없을 수 없다.⁵⁵⁾

聖人の 人心은 善하므로 中節하다고 할 수 있다. 따라서 聖人の 人心은 四端이다. 그런데 이와 같이 四端의 의미를 情의 中節로 규정하는 것은 四端에 대한 『孟子』 본래의 논의와는 현저하게 구별된다.

즉 孟子는 仁義禮智의 네 가지 端緒로서 惻隱·羞惡·辭讓·是非之心을 제시하고, 이를 食色으로 대표되는 개체의 생존욕구와 대립시킴으로써 四端의 純善함을 강조하였다. 또한 朱熹와 李滉은 이러한 관점을 계승하여 惻隱·羞惡·辭讓·是非의 情을 純善한 道心으로 규정하고, 이를 개체의 생존욕구인 人心과 대립시킴으로써 四端의 純善함을 확보하고 있다.

그러나 李珣은 이러한 善惡의 대립구도를 타파하고 情의 善惡을 판정하는 유일한 기준으로 中節과 不中節을 제시한다.

54) 『栗谷全書』권31, 語錄(上), 21ab. “如見孺子之將入井, 狂奔手援, 則便是中節之情, 而只爲立視而但曰可憐云, 則雖愈於恬然者, 而亦可謂之不善之情也.”

55) 『栗谷全書』권10, 書二, 『答成浩原』, 15b. “聖人之血氣, 與人同耳. 飢欲食, 渴欲飲, 寒欲衣, 癢欲搔, 亦所不免, 故聖人不能無人心.”

乙丑年 봄 元日에 江陵府使 金文吉과 대화하던 중 惻隱의 情을 언급하게 되었다. 金文吉이 “四端은 中節로 지목할 수 없다”고 하기에, 나는 “四端은 已發이니, 中節을 지시한다고 할 수 있다. 已發이라고 하면 곧 中節과 不中節의 구분이 있으니, 어찌 中節도 아니고 不中節도 아닌 情이 있겠는가?”라고 하였다. 金文吉이 “도적이 사형당하게 된 것을 보고 惻隱之心이 생긴다면 이를 中節이라 할 수 있겠는가?”라고 하기에, 나는 “그 죄지은 것을 책하고 장차 죽게 된 것을 슬퍼하는 것이 天地生物之心이니, 不中節이라 할 수 있겠는가? 禹임금이 수레에서 내려 죄인을 보고 눈물을 흘린 것이 이런 것이다”라고 하였다.⁵⁶⁾

‘性發爲情’의 體用構造에서 ‘情’은 필연적으로 中節과 不中節의 어느 한 가지로 판정될 수밖에 없으며, 이는 惻隱之心의 경우도 예외일 수 없다. 따라서 孟子가 제시한 惻隱·羞惡·辭讓·是非之心의 純善함은 그 中節 여부에 따라 다시 善과 惡으로 구분될 수밖에 없다. 그리고 이러한 논리적 귀결은 『孟子』의 二元的 人性論을 『中庸』의 一元的 人性論으로 재정립하는 과정에서 四端의 개념이 喜怒哀樂의 中節로 변형됨으로써 도출되었다고 할 수 있다.

3) 『孟子』의 性善說의 변형

孟子와 朱熹의 人性論에서 惡은 항상 개체의 생존욕구와 연관된다. 孟子는 惻隱·羞惡·辭讓·是非의 四端에 근거하여 純善한 仁義禮智를 性으로 규정하고 惡으로 유도될 위험성을 지닌 食色의 욕구를 이와 별개의 위상으로 설정함으로써, 善과 惡의 대립적 구도를 확립하였다. 또한 朱熹는 人心道心の 논의를 통하여 惻隱·羞惡·辭讓·是非의 四端을 道心으로 규정하고 食色으로 대표되는 개체의 생존 욕구를 人心으로 규정하였다. 그리고 人心과 道心을 각각 상이한 근원을 지닌 것으로 설명함으로써, 道心은 仁義禮智의 性으로부터 유발되므로 純善한 반면, 人心은 形氣로부터 유발되므로 惡으로 유도될 위험성을 지닌 것으로 간주하였다. 따라서 朱熹 역시 孟子를 계승하여 善과 惡의 관계를 대립

56) 『栗谷全書』권14, 雜著一, 「論心性情」, 32b-33a. “乙丑春元日, 余與江陵府使金文吉, 添慶話及惻隱之情. 金曰, 四端不可以中節目之, 余曰, 四端是已發, 可指爲中節. 大抵已發, 則便有中節不中節之分, 安有非中節非不中節之情耶? 金曰, 見盜賊之將死, 生惻隱之心, 是可謂中節耶? 余曰, 罪其可罪, 而哀其將死, 是天地生物之心, 安可謂不中節耶? 禹之下車泣辜是已.”

적으로 설정하는 입장을 취하였다고 할 수 있다.

이에 대하여 李珥는 善惡의 대립적 관계를 부정하는 입장에서 朱熹의 人心道心論에 대하여 다음과 같이 논평하고 있다.

人性이 본래 善한 것은 理이지만 氣가 아니면 理가 發하지 못하니, 人心道心이 그 어느 것인들 理에 근원하지 않겠는가? 未發한 때에도 人心의 苗脈이 理와 서로 대립하여 方寸 가운데 있는 것이 아니다. 원천은 하나이지만 흐름은 둘이니, 朱子가 어찌 이것을 알지 못했겠는가? 다만 말을 만들어 사람을 깨우치는데 각각의 주안점이 있을 따름이다.……만약 朱子가 참으로 理와 氣가 서로 發用함이 있어서 서로 대립하여 각각 나온다고 여겼다면 이는 朱子 역시 잘못된 것이니, 어떻게 朱子가 되겠는가?⁵⁷⁾

즉 人心과 道心은 純善한 性이라는 동일한 근원을 지니며, 氣는 人心의 근원이 아니라 未發의 性으로부터 人心과 道心을 유발시키는 도구적 역할을 수행한다는 점을 지적하고 있다. 따라서 人心과 道心の 구분은 단지 已發의 측면에서 食色과 理義라는 情의 종류에 따른 주안점의 차이에 불과하므로⁵⁸⁾ 이는 善惡의 대립적 구도와는 무관하다.

이와 같이 李珥는 人心과 道心이 동일하게 純善한 性으로부터 유발된다는 관점을 취함으로써, 善과 惡의 관계에 대한 입장을 다음과 같이 표명하고 있다.

天理와 人欲은 애당초 두 개의 근본이 아니다. 性에는 다만 仁義禮智의 네 가지가 있을 뿐이니, 人欲이 어찌 性 가운데 뿌리박은 적이 있겠는가? 다만 그 氣에 淸濁이 있고 修治와 汨亂이 같지 않으므로 性이 發하여 情이 될 때에 過不及이 있는 것이다. 仁이 어긋나면 사랑이 흘러서 탐욕이 되고, 義가 어긋나면 단호함이 흘러서 잔인함이 되고, 禮가 어긋나면 공손함이 흘러서 아침이 되며, 智가 어긋나면 지혜가 흘러서 사기가 되니, 이것을 미루어 보면 그 나머지를 알 수 있다. 본래 모두 天理인데 흘러서 人欲이 되는 것이다. 그러므로 그 근본을 미루어 보면 天性

57) 『栗谷全書』 권10, 書二, 「答成浩原」, 12ab. “人性之本善者, 理也, 而非氣則理不發, 人心道心, 夫孰非原於理乎? 非未發之時, 亦有人心苗脈, 與理相對於方寸中也. 源一而流二, 朱子豈不知之乎? 特立言曉人, 各有所主耳.……若朱子眞以爲理氣互有發用, 相對各出, 則是朱子亦誤也, 何以爲朱子乎?”

58) 위의 책, 書二, 「答成浩原」, 4b. “人心道心雖二名, 而其原則只是一心. 其發也或爲理義, 或爲食色, 故隨其發而異其名.”

의 善함을 알 수 있고, 그 말단을 살펴보면 人欲으로 흐르는 것을 막을 수 있다.⁵⁹⁾

‘性發爲情’의 體用構造에 입각하여 純善한 性으로부터 善惡이 혼재된 情이 유발되는 과정이 설명되고 있다. 즉 氣의 淸濁에 의해서 仁義禮智의 性으로부터 中節과 不中節의 情이 유발됨으로써 善惡이 구분된다는 것이다.

氣가 淸한 조건인 경우 性이 遏되지 않아서 體가 확립되므로 中節한 情이 유발된다. 즉 仁義禮智의 性으로부터 각각 사랑·단호함·공손함·지혜의 情이 유발된다. 따라서 사랑·단호함·공손함·지혜는 情의 中節을 의미한다.

반면 氣가 濁한 조건인 경우 性이 遏되어서 體가 확립되지 않으므로 不中節한 情이 유발된다. 즉 仁義禮智의 性으로부터 각각 탐욕·잔인함·아침·사기의 情이 유발된다. 따라서 탐욕·잔인함·아침·사기는 情의 不中節을 의미한다.

이와 같이 사랑·단호함·공손함·지혜가 中節한 情으로서 善이고 탐욕·잔인함·아침·사기가 不中節한 情으로서 惡이라고 할 때, 中節과 不中節은 적중과 오차의 관계이므로 善과 惡은 주종적 관계로 설정된다고 할 수 있다.

善과 惡을 대립적 관계로 설정하는 朱熹와 李滉의 관점에서는 사랑·단호함·공손함·지혜와 탐욕·잔인함·아침·사기가 각각 理와 氣의 상이한 근원으로부터 유발되므로 양자의 독자성이 인정된다. 따라서 사랑·단호함·공손함·지혜와 탐욕·잔인함·아침·사기는 반대되는 성질로서 대립적 관계로 규정할 수 있다.

반면 善과 惡을 주종적 관계로 설정하는 李珣의 관점에서는 사랑·단호함·공손함·지혜와 탐욕·잔인함·아침·사기가 理라는 동일한 근원으로부터 유발되는데, 이 때 사랑·단호함·공손함·지혜는 中節이고 탐욕·잔인함·아침·사기는 不中節이므로 탐욕·잔인함·아침·사기는 사랑·단호함·공손함·지혜의 오차현상이다. 따라서 사랑·단호함·공손함·지혜는 독자성이 인정되는데 반하여 탐욕·잔인함·아침·사기는 독자성이 부인되므로 이는 주종적 관계로 규정할 수 있다.

59) 『栗谷全書』권20, 『聖學輯要(二)』, 修己(上), 第4章, 58ab. “天理人欲, 初非二本, 性中只有仁義禮智四者而已, 人欲何嘗有所根脈於性中哉, 惟其氣有淸濁, 而修治汨亂之不同, 故性發爲情也, 有過有不及, 仁之差也則愛流而爲貪, 義之差也則斷流而爲忍, 禮之差也則恭流而爲諂, 智之差也則慧流而爲詐, 推此可見其餘, 本皆天理, 而流爲人欲, 故推原其本, 則可知天性之善, 檢察其末, 則可遏人欲之流.”

이와 같이 선과 악의 관계를 설정하는 두 가지 방식은 선의 현실적 타당성의 측면에서 상이한 결론을 함축한다.

질문하였다. “心の 本體가 비록 氣稟의 구애와 物欲의 가리움을 면할 수 없으나, 그 구애와 가리움이 반드시 극진한 것은 아니다. 事物에 感하여 動할 때 가리워진 곳으로부터 發하면 情의 不善한 것이고 가리워지지 않은 곳으로부터 發하면 情의 善한 것인가?” 대답하였다. “옳다. 대체로 사람의 마음은 가리워진 곳의 分數가 많고 가리워지지 않은 곳의 分數가 적으니, 善情의 나옴은 항상 적고, 惡情은 항상 많다.”⁶⁰⁾

氣稟이 구애하지 않고 物欲이 엄폐하지 않으면 純善한 性으로부터 善한 情이 유발되는 반면, 氣稟이 구애하고 物欲이 엄폐하면 純善한 性으로부터 惡한 情이 유발된다. 그런데 현실적인 비중에 있어서 惡한 情은 善한 情을 압도한다. 따라서 삶의 현실을 지배하는 것은 物欲⁶¹⁾에 기인하는 惡이다.

이와 같은 부정적 현실인식을 전제할 때, 善惡을 대립관계로 파악하는 경우 物欲은 독자적인 근원을 지닌 것으로 이기적 욕망을 의미한다. 따라서 이기적 욕망이 압도하는 상황에서 善이 惡에 비하여 본질적 성질이라는 주장은 현실적 타당성을 확보할 수 없다.

반면 善惡을 주종관계로 파악하는 경우 物欲은 단지 외부 事物에 대한 과도한 욕망일 따름이다. 즉 외부 事物에 대한 욕망 자체는 善이라고 할 수 있지만, 그것이 극단적으로 추구됨으로써 惡이 된다는 것이다. 따라서 현실적으로 惡이 善을 압도한다고 하더라도 惡을 善의 오차현상으로 규정한다면 선의

60) 『栗谷全書』권31, 語錄(上), 4b-5a. “問, 心之本體, 雖不免爲氣拘欲蔽, 然其拘蔽未必盡然也. 其感物而動也, 從蔽處而發, 則情之不善者也, 從不蔽處而發, 則情之善者耶? 曰, 然. 大抵人之心蔽處分數多, 不蔽處分數小, 則善情之出常少, 而惡者常多也.”

61) 物欲은 심리적 관점에서 사용하는 개념이고 氣稟은 존재론적 관점에서 사용하는 개념이지만 그 현실적 의미는 동일하다고 할 수 있다. 위의 책, 語錄(上), 9a. “問, 氣稟拘之於前, 物欲蔽之於後. 學者之用功, 難於拘處, 易於蔽處耶? 曰, 克去物欲之蔽, 則氣稟之拘, 一時消釋矣, 用功豈有二致乎?(질문하였다. 氣稟은 앞에서 구애되고 物欲은 뒤에서 가리워진다. 배우는 자가 공부하는데 구애된 곳은 어렵고 가리워진 곳은 쉬운가? 대답하였다. 物欲의 가리움을 이겨내어 제거하면 氣稟의 구애도 동시에 사라지는 것이니, 공부하는 데 어찌 두 가지의 이롭음이 있겠는가?).”

의 타당성은 인정될 수 있다. 여기서 善의 개념이 적중을 의미한다는 것을 이해하는 것이 惡을 善의 오차현상으로 인식하는데 관건이 된다. 왜냐하면 적중이 기준점으로 설정될 때, 비로소 오차의 개념이 의미를 확보할 수 있기 때문이다. 善과 惡이 상반된 것으로 보이는 것은 다만 善의 개념에 대한 몰이해에서 비롯될 따름이다.

5. 결 론

이상에서 살펴본 바와 같이 李珥의 人性論은 『中庸』의 一元的 人性論을 계승하고 있다. 李珥가 性을 理로 규정하면서 이를 本然之性이라고 지칭한 것은 『中庸』에서 喜怒哀樂의 단일한 근원으로 설정된 天命之性을 의미한다. 즉 李珥의 本然之性은 타자의 生意를 추구하는 이타적 감정인 道心과 자아의 生意를 추구하는 생리적 욕망인 人心을 포괄하는 단일한 근원으로서 善이다. 따라서 인간이 선천적으로 부여받은 마음의 모든 활동은 원칙적으로 존재세계의 생명현상을 신장시키는 목적을 지향한다는 점에서 가치론적으로 긍정된다.

李珥는 純善한 未發의 性으로부터 善惡이 혼재된 已發의 情이 유발된다는 ‘性發爲情’의 體用構造를 확립함으로써 一元的 人性論을 체계화한다. 여기서 未發의 性은 本然之性을 의미하고, 已發의 情은 이타적 감정인 道心과 육체적 욕망인 人心을 포괄하는 총체적 반응을 의미한다. 따라서 本然之性은 이타적 감정과 생리적 욕망의 단일한 근원이 된다.

그런데 純善한 本然之性으로부터 善惡의 情이 유발된다는 ‘性發爲情’의 명제에 대하여 제기되는 의문은 어떻게 善한 性으로부터 惡한 情이 발생하는 것이 가능한가의 문제이다. 이러한 문제제기는 善惡의 관계를 대립적으로 이해하는 이분법적 구도 하에서 인간의 내면에 善과 惡의 근원을 상이하게 설정하는 二元的 人性論의 시각에 기초한 것이다. 예컨대 李滉의 人性論에서는 本然之性의 도덕성과 氣質之性의 육체성이 대립적으로 설정되어 있기 때문에 本然之性의 純善함은 惡으로 변질될 위험성이 원천적으로 차단되어 있다. 따라서 이러한 시각에서는 善한 性으로부터 惡한 情이 발생한다는 것은 기본적으로 불가능한 설정이다.

그러나 李珥의 一元的 人性論에서 本然之性の 개념은 이타적 감정과 육체적 욕망이라는 총체적 반응의 단일한 근원을 의미한다. 다만 純善한 本然之性으로부터 情이 유발될 때, 中節한 情을 善이라 하고 不中節한 情을 惡이라 할 따름이다. 따라서 情의 善惡은 외부 대상에 대한 반응양상의 적절성의 문제로 귀결된다. 즉 善惡의 의미는 情의 中節과 不中節로 환원된다.

그리고 이와 같은 情의 中節과 不中節을 존재론적으로 설명하기 위하여 도입되는 것이 氣發理乘의 논리이다. 즉 純善한 本然之性은 無爲의 理이므로 그 자체로 실현될 수 없으므로 本然之性을 담지하고 있는 有爲의 氣에 의해서 情으로 유발된다는 것이다. 그런데 氣는 淸濁·粹駁의 불균일한 조건을 자체 내에 함유하고 있다. 따라서 氣의 조건이 淸·粹한 경우 本然之性인 理가 얹혀 되지 않아서 中節한 情이 유발되는 반면, 氣의 조건이 濁·駁한 경우 本然之性인 理가 얹혀져서 不中節한 情이 유발된다. 여기서 李珥 人性論에서 本然之性은 氣를 전제하는 개념이라는 사실을 확인할 수 있다. 즉 本然之性은 氣質에 내재한 理를 의미하고 氣質之性은 氣質과 理가 결합된 구조를 지칭하므로 氣質之性은 本然之性을 포함한다.

이렇게 볼 때 李珥의 人性論은 理와 氣의 결합상태인 氣質之性의 구조 가운데 이타적 감정과 육체적 욕망을 포괄하는 七情의 유일한 근원인 本然之性이 내재된 것으로 파악할 수 있다. 그리고 本然之性을 理로 지목한다는 점에서 李珥가 性卽理說에 기반한 性善論者라는 사실을 확인할 수 있다. 따라서 李珥의 氣質之性 개념을 主氣論으로 규정하여 純善한 本然之性이 배제된 것으로 간주할 수 없다. 이러한 李珥 人性論의 특징은 理와 氣의 불가분리적 결합관계 속에서 주재자로서의 理와 담지자로서의 氣를 구분한 理氣之妙의 근본입장을 人性論에 적용한 결과로 평가할 수 있다.

李珥는 이와 같이 『中庸』 中和論의 해석을 통하여 ‘性發爲情’의 體用構造를 확립하고, 이를 통하여 仁義禮智와 四端의 의미를 재정립하고 있다. 즉 仁義禮智信의 五性으로부터 喜怒哀懼愛惡欲의 七情이 유발되는 구도를 설정하는데, 여기서 七情은 이타적 감정을 의미하는 道心과 개체의 생존욕구를 의미하는 人心의 두 가지 영역을 포함한다. 따라서 仁義禮智가 지시하는 범위는 人心과 道心を 포괄하는 삶의 전 영역으로 확장되는데, 이는 仁義禮智의 개념이 惻隱

·羞惡·辭讓·是非之心과 직결되는 『孟子』 人性論의 二元的 구도에서 이탈하여 『中庸』의 一元的 구도에서 단일한 본성으로 제시된 天命之性の 의미로 사용되었음을 함축한다.

또한 仁義禮智信의 五性으로부터 喜怒哀懼愛惡欲의 七情이 유발될 때 中節한 七情이善이고 不中節한 七情이惡이므로 四端은 七情 가운데 善한 부분으로서 七情의 中節을 의미하게 된다. 따라서 四端은 惻隱·羞惡·辭讓·是非라는 특정한 情을 지시하는 고유명사에서 七情의 中節을 지시하는 일반명사로 의미가 확장되며, 惻隱·羞惡·辭讓·是非의 情은 中節한 七情의 특정한 사례로서 의미가 한정된다.

이렇게 볼 때 李珣가 『孟子』 人性論의 핵심개념인 仁義禮智와 四端과 같은 용어를 사용하더라도, 그것은 철저하게 『中庸』 中和論의 관점에 의해서 변형되었다는 점을 확인할 수 있다. 따라서 李珣의 人性論은 『中庸』 中和論에 기반하여 『孟子』의 性善說을 재정립한 것으로 평가할 수 있다.

이와 같이 『中庸』 中和論에 기반한 李珣의 人性論에서 善惡의 의미는 中節과 不中節을 의미하므로 善은 독자성이 인정되는 반면 惡은 善의 오차현상으로 처리됨으로써 독자성이 부정된다. 따라서 善과 惡은 주종적 관계로 설정된다. 이는 善과 惡의 상이한 근원으로 도덕성과 육체성을 인정함으로써 善惡의 관계를 대립적으로 설정하고 있는 『孟子』의 관점과 차별화된다.

그런데 이렇게 善惡의 의미를 규정하고 善惡의 관계를 설정하는 방식의 차별성은 性善의 타당성을 검토하는데 있어서 상이한 결론으로 유도된다. 사랑과 탐욕을 상반된 성질로 이해할 때, 사랑과 탐욕은 인간의 내면에 대립적인 관계로 설정된다. 여기서 사랑과 탐욕의 상호연관성은 인정되지 않는다. 그런데 삶의 현실에서 탐욕이 사랑을 압도하고 있다는 사실은 사랑이 인간의 본질적인 성질이라는 주장의 진리성을 약화시킨다. 따라서 인간의 본성이 善하다는 명제는 현실적 타당성을 상실한다. 이 경우 性善說은 다만 惡이 지배하는 현실을 타개하기 위해서는 인간의 내면에 자발성이 정초되어야 한다는 당위적 요청의 측면에서 의의를 지닌다.

그러나 이것이 사랑과 탐욕을 이해하는 유일한 방식은 아니다. 사랑과 탐욕의 상호연관성에 주목한다면 탐욕을 사랑의 왜곡현상으로 간주할 수 있다. 이

경우 사랑은 독자성을 지니는 반면 탐욕은 사랑에 대하여 의존적이므로 독자성이 결여되어 있다. 즉 탐욕의 이면에는 항상 사랑의 일그러진 모습이 도사리고 있다. 따라서 사랑과 탐욕은 대립적 관계가 아니라 주종적 관계로 설정된다. 이러한 관점에서는 탐욕이 사랑을 압도하는 삶의 현실에도 불구하고 탐욕은 인간의 본질적인 성질로 인정될 수 없다. 따라서 인간의 마음을惡이 지배하고 있을지라도 본성이 善하다는 명제는 현실적 타당성을 확보하게 된다.

(필자: 서울대학교 규장각 선임연구원)

주제어 : 天命之性, 七情, 未發·已發, (不)中節, 仁義禮智, 四端, 善惡

투고일(2005. 4. 28), 심사시작일(2005. 5. 20), 심사종료일(2005. 6. 17)

참 고 문 헌

『十三經注疏』, 北京大學出版社, 北京, 1999.

李珣, 『栗谷全書』, 成均館大學敎 大東文化研究院, 서울, 1986.

李滉, 『退溪全書』, 成均館大學敎 大東文化研究院, 서울, 1985.

朱熹, 『四書章句集注』, 中華書局, 北京, 1995.

김병환, 「孟자의 도덕생명 사상—맹자 이전의 本性論과 비교하여」, 『범한철학』 23, 범한철학회, 2001.

배중호, 「栗谷의 理通氣局說」, 『동방학지』 27, 연세대 동방학연구소, 1981.

손세제, 「孟자의 性善論」, 『동양철학연구』 16, 동양철학연구회, 1996.

송석구, 「율곡의 철학사상 연구—성의정심을 중심으로」, 동국대학교 박사학위 논문, 1980.

윤천근, 「中庸研究-中庸의 率性修道論」, 고려대학교 박사학위논문, 1987.

이상익, 『畿湖性理學研究』, 한울아카데미, 서울, 1998.

이영경, 「율곡의 道學思想 연구」, 경북대학교 박사학위논문, 1995.

장숙필, 「율곡의 사단칠정론」, 『四端七情論』, 서광사, 1992.

황의동, 『율곡사상의 체계적 이해』, 서광사, 서울, 1998.

황준연, 「율곡의 철학사상에 관한 연구—성학집요를 중심으로」, 성균관대학교 박사학위논문, 1987.

<Abstract>

The Theory of Human Nature in Yi Yi : The Reconstruction of *Mengzi*(孟子) based on *Zhongyong*(中庸)

Yoo Yon-seok*

The Neo-confucianism in the Song dynasty set up the premise that 'the true human nature is the principle(Xing Ji Li)' by introducing the concept of 'principle(li)'. This is the elevation of the good human nature common in *Mengzi* as well as in *Zhongyong* to the orthodox Confucian theory of human nature by means of the orization of good human nature on the ontological level. Thus, human nature as the principle is equal to the 'benevolence, righteousness, propriety, wisdom(Ren Yi Ye Zhi)' in *Mengzi* and 'the heavenly human nature(Tien Ming Zhi Xing)' in *Zhongyong*.

The theory of good human nature in *Mengzi* is composed of two different elements. That is, the original altruistic trend based on 'benevolence, righteousness, propriety, wisdom(Ren Yi Ye Zhi)' and individual bodily desire. Zhengyi, Zhuxi and Yiwhang share same standpoint of dualism in this respect, since these philosophers all set principle(li) as the pure source of the altruistic feeling, setting disposition(qi) as the origin of individual bodily desire that leads to the evil. In this scheme, the good and evil have two different origins rooted in the nature, making good human nature

* Research Fellow, Kyujanggak Archives, Seoul National University

segregated with the reality where the evil prevails.

On the other hand, *Zhongyong* is based on the monism that places ‘the heavenly human nature’ with the individual desire on the same level. Thus, Yiyi, like Chengyi who defined the theory of ‘the original nature is principle(Xing Ji Li)’ equal to the ‘heavenly human nature(Tien Ming Zhi Xing)’ in *Zhongyong*, regarded the principle as the common source of altruistic nature as well as of the bodily desire. Consequently, he set the monistic theory on human nature. In this kind of monism, the good and evil is no more than qualitative difference of ‘Hitting(Zhong Jie)’ and ‘Missing(Bu Zhong Jie)’ and the evil comes from the bad conditions as the principle realize itself in the real world. Therefore, the good and evil forms the monistic principal and subordinate relationship. In this scheme, in spite of the overwhelming evil in the real world, the belief that the human nature is originally good remains valid, because the evil is merely blurred representation of the good.

Yiyi transformed dualistic theory of human nature in *Mengzi* into the monistic theory on the basis of *Zhongyong*. In other words, ‘benevolence, righteousness, propriety, wisdom(Ren Yi Ye Zhi)’ is the origin of the seven feelings that include altruistic feeling and bodily desire, whereas four origins(Si Duan) is the proper presentation of seven feelings. This means that the concept of ‘benevolence, righteousness, propriety, wisdom(Ren Yi Ye Zhi)’ and the seven feelings was transformed into ‘heavenly nature(Tien Ming Zhi Xing)’ and the proper presentation of seven feelings in the monistic system of *Zhongyong* that embrace both, coming our of the dualistic scheme of *Mengzi*. Consequently, the belief of good human nature come to gain its validity in the realistic world by reconstructing the good and evil in the monistic principal and subordinate relationship that once was opposing each other.

Key Words : Benevolence · Righteousness · Propriety · wisdom(Ren Yi Ye Zhi), Four Origins, Heavenly Human Nature, Seven Feelings, Hitting(Zhong Jie) · Missing(Bu Zhong Jie), Good · Evil